حضرت مولانا شبیر احمد صاحب قاسمی

مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد

۲۴۷۵۵۴

زکریا بک ڈپو دیوبند

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ما آتاکم الرسول فخذوہ وما نہاکم عنہ فانتہوا

ایضاح الطحاوی

شرح

شرح معانی الآثار المعروف بہ طحاوی شریف

جلد اوّل

از کتاب الطہارۃ تا باب رفع الیدین

شارح

حضرت مولانا شبیر احمد صاحب قاسمی

مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد یوپی

ناشر

۲۴۷۵۵۴

زکریا بکڈپو دیوبند یوپی

صدرالدین

نام: ------ ایضاح الطحاوی مترجم شرح اردو طحاوی شریف
تصنیف: ------ مولانا مفتی شبیر احمد صاحب
مفتی مدرسہ شاہی مرادآباد
طبع اوّل: ------ ۲۰ فروری ۱۹۹۰ء
باہتمام: ------ ذوالفقار علی
مطبوعہ: ------ اشرفی آفسیٹ پریس دیوبند
کتابت: ------ ساجد اعظمی مرادآباد
ناشر: ------ زکریا بکڈپو دیوبند
قیمت بلا جلد: ------ ۱۰۰/۰
جلد نٹ ڈائی عمدہ ------ ۶/۰

سول ایجنٹ

کتب خانہ امدادیہ دیوبند
مکتبہ تھانوی دیوبند
اشرفی بکڈپو دیوبند
خورشید بکڈپو امین آباد لکھنؤ

فہرست مضامین

مضامین	صفحات	مضامین	صفحات
قائلین عدم وجوب تسمیہ کی پانچ دلیلیں	۱۲۴	پورے سر پر وجوب مسح کے قائلین کی دلیل	۱۳۴
نظر طحاوی	۱۲۵	بعض سر پر مسح کے قائلین کے دلائل	۱۳۵
باب الوضوء للصلوٰۃ مرۃ مرۃ وثلاثا ثلاثاً	۱۲۸	نظر طحاوی رح	۱۳۶
		باب حکم الاذنین فی وضوء الصلوٰۃ	۱۳۷
اس باب کے تحت میں دو مسئلے ہیں	۱۲۸	کیفیت مسح علی الاذنین	″
مسئلہ ۱ اعضاء ممسوحہ پر کتنے مرتبہ مسح کیا جائے	″	ائمہ کے دلائل	۱۳۸
		نظر طحاوی	۱۳۹
ائمہ کے دلائل	″	مسح علی الاذنین کا حکم کیا ہے ؟	۱۴۱
مسئلہ نمبر ۲ اعضاء مغسولہ کو کتنی مرتبہ دھلنا مسنون ہے ؟	۱۳۰	ائمہ کے مذاہب	″
		مسح علی الاذنین میں ماء جدید	۱۴۲
فمن زاد او نقص فقد ظلم وتعدی کا مطلب	″	مسح علی الاذنین میں تکرار	۱۴۲
		باب فرض الرجلین فی وضوء الصلوٰۃ	۱۴۳
باب فرض مسح الرأس فی الوضوء	۱۳۱	رجلین کا وظیفہ کیا ہے ؟	۱۴۳
مسح مقدم راس سے مسنون ہے یا موخر رأس سے ؟	″	ائمہ کے مذاہب	″
		ائمہ کے دلائل	۱۴۵
موخر رأس سے مسنونیت کے قائلین کی دلیل اور اسکا جواب	″	حکمت وضو	۱۴۹
		غسل رجلین پر اشکال اور اس کے جوابات	۱۵۰
مسئلہ مسح علی العمامہ	۱۳۲		،
مثبتین مسح علی العمامہ کی دلیل	″	نظر طحاوی	۱۵۲
منکرین مسح علی العمامہ کی دلیل	۱۳۳	آیت کریمہ میں لفظ ارجلکم پر سیر حاصل بحث	″
مسئلہ مقدار مسح علی الرأس	″	منکرین غسل رجلین کی طرف سے اشکال	۱۵۷
ائمہ کے دلائل	″	باب الوضوء ھل یجب لکل صلوٰۃ ام لا	۱۵۸

مضامین	صفحات	مضامین	صفحات
• عدم وجوب غسل کی روایات منسوخ ہیں اور نسخ پر پانچ دلیلیں	۱۹۷	ائمہ کے اقوال	۲۲۲
		ائمہ کے دلائل	۲۲۳
• نسخ پر اجماع صحابہ رضؓ	۲۰۰	فریق اول کی دلیل	//
• قائلین وجوب غسل کی دلیل نمبر ۲	۲۰۴	منکرین کی طرف سے پانچ جوابات	۲۲۴
• دلیل نمبر ۳ نظر طحاوی	۲۰۵	مسلسل گیارہ اعتراضات وجوابات	۲۲۶
• دلیل نمبر ۴	۲۰۷	منکرین وضو کی طرف سے چار دلیلیں	۲۳۴
• دلیل نمبر ۵	۲۰۸	دلیل نمبر ۲ نظر طحاوی	۲۳۶
• باب اکل ما غیرت النار هل یوجب الوضوء ام لا	۲۰۹	• باب المسح علی الخفین کم وقته للمقیم والمسافر	۲۴۰
• ائمہ کا اختلاف	//	اس باب کے تحت سات مسائل ہیں۔	//
• ناقض وضو کے قائلین کے دلائل	۲۱۰	نمبر ۱ مسح علی الخفین جائز ہے یا نہیں؟ اس میں ائمہ کا اختلاف	۲۴۱
• ناقض وضو کے منکرین کی طرف سے پانچ دلیلیں	۲۱۱	مسئلہ نمبر ۲ موزہ پر مسح کی تحدید اور ائمہ کے اقوال	//
• دلیل نمبر ۵ نظر طحاوی رح	۲۱۸		
• مسئلہ نمبر ۲ اکل لحم ابل ناقض وضو ہے یا نہیں؟	۲۱۹	مسئلہ نمبر ۳ محل مسح کیا ہے؟ اور اس میں ائمہ کے اقوال	۲۴۲
• ائمہ کا اختلاف	//	مسئلہ نمبر ۴ صفت خف کی شرط اور ائمہ کے اقوال	//
• فریق اول کی دلیل	۲۲۰		
• فریق ثانی کے دلائل	//	مسئلہ نمبر ۵ لبس خف کی شرط	۲۴۳
• نظر طحاوی رح	۲۲۱	مسئلہ نمبر ۶ نواقض مسح	//
• باب مس الفرج هل یجب فیه الوضوء ام لا	۲۲۲	مسئلہ نمبر ۷ مسح کی مدت کیا ہے؟ ائمہ کے مذاہب	// ۲۴۴

مضامین	صفحات

بسم اللہ الرحمن الرحیم

خاکسار اپنی اس محنت کو!

مادر علمی ازہر الہند دار العلوم دیوبند

کے نام سے

منسوب کرنا اپنی سعادت سمجھتا ہے کیونکہ

اس محنت میں پائی جانیوالی تمام چیزیں

مادر علمی کی آغوشِ تربیت کا ثمرہ ہیں۔

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

دعائیہ کلمات

حضرت اقدس مولانا رشید الدین صاحب دامت برکاتہم

مہتمم جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد، وخلیفہ ومجاز حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

مولانا مفتی شبیر احمد صاحب مادر علمی دارالعلوم دیوبند کے مایۂ ناز فرزند ہیں۔ ان کے علمی شغف اور انہماک کو دیکھ کر بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ دارالعلوم اپنے مقصد میں پوری طرح کامیاب ہے۔

میرے نزدیک مفتی صاحب کی خوش قسمتی یہ ہے کہ جہاں انکو اکتساب فیض کیلئے گلشن قاسمی (دارالعلوم دیوبند) کی خوشہ چینی نصیب ہوئی۔ وہیں ان کو فیض رسانی کیلئے بھی دوسرے چمنستان قاسمی (مدرسہ شاہی مرادآباد) کی بہار بننا مقدر ہوا۔ یہ اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا فضل وانعام ہے۔ اس پر مفتی صاحب رب ذوالمنن کے جتنے بھی شکرگذار ہوں کم ہے۔

ایضاح الطحاوی مفتی صاحب کی پہلی علمی کاوش ہے جس کو دیکھ کر اندازہ ہوتا ہے کہ بحر علم کی شناوری کامیابی کے ساتھ کی گئی ہے۔ اللھم زد فزد۔

میری دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ موصوف کی اس جدوجہد کو قبول عام و تام نصیب فرمائے۔ اور مزید علمی خدمات کی توفیق سے نوازے۔ آمین

فقط

(حضرت مولانا) رشید الدین (صاحب)

(مہتمم جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد)

۲۸ جنوری ۱۹۹۰ء

تقریظ

حضرت الاستاذ حضرت اقدس عارف باللہ مولانا الحاج قاری صدیق احمد صاحب
دامت برکاتہم
مہتمم وشیخ الحدیث جامعہ عربیہ ہتورہ - باندہ
خلیفہ ومجاز حضرت اقدس مولانا اسعد اللہ صاحب نور اللہ مرقدہٗ، ناظم مظاہر علوم سہارنپور

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہٗ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

فقہاء محدثین کی صف میں امام طحاوی رحمۃ اللہ کا بہت بلند مقام ہے۔ امام موصوف کو فقہ وحدیث دونوں میں جو کمال حاصل تھا وہ کم کسی کو حاصل ہوتا ہے۔ اکابر محققین نے حل وشرح حدیث کے سلسلے میں ان کی امامت کا اعتراف کیا ہے۔ ان کی کتابوں میں دو کتابیں سب سے زیادہ اہم ہیں "شرح معانی الآثار" اور "مشکل الآثار"۔

شرح معانی الآثار کا موضوع فقہی مسائل سے متعلق روایات کا جمع کرنا ہے اور حل وتطبیق ہے، احناف کیلئے یہ کتاب بہت اہمیت کی حامل ہے، دورۂ حدیث کے نصاب میں یہ کتاب داخل ہے۔

حدیث کی دوسری کتابوں کی تو عربی شروح کے ساتھ اردو تقاریر بھی دستیاب ہیں لیکن اب تک اس کتاب کی کوئی اردو شرح جو عام طلبہ کے لئے مفید ہو مہیا نہ تھی عربی شرح امانی الاحبار بہت مفصل اور طویل ہے۔

عزیز محترم مولانا شبیر احمد صاحب سلّمہٗ کو طالب علمی کے زمانے ہی سے فن حدیث سے اچھی مناسبت تھی. فراغت کے بعد درس میں اس فن میں زیادہ شغف ہے انہوں نے طلبہ کے لئے ایک بیش بہا اور انتہائی مفید شرح تحریر فرمائی ہے، جس میں انہوں نے عام طلبہ اور ان کی استعداد کے پیش نظر طویل مباحث سے احتراز کیا ہے۔ اور نفس کتاب کی عبارت اور مسائل کو حل کیا ہے.

عزیز موصوف مبارکباد کے مستحق ہیں. اللہ پاک ان کی سعی کو قبول فرمائے اور اس کا افادہ عام فرمائے.

فقط والسّلام

(حضرت مولانا) احقر صدیق احمد (صاحب)
خادم جامعہ عربیہ ہتورہ. باندہ. یوپی)

دُعا

حضرت الاستاذ مولانا ارشد مدنی صاحب دامت برکاتہم
نائب ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند

راقم الحروف بھی دعاگو ہے، اللہ عزیز موصوف کی اس مبارک کوشش کو قبول فرمائے اور علم میں برکات سے نوازے. آمین.

(حضرت مولانا) ارشد مدنی (صاحب)
خادم دارالعلوم دیوبند

تقریظ

از شیخ الادب و الفقہ حضرت مولانا معراج الحق صاحب دامت برکاتہم صدر المدرسین دار العلوم دیوبند

الحمد للہ وکفیٰ وسلامٌ علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ امابعد

دار العلوم دیوبند اور اس کے فرزندوں کے ذریعہ ماضی قریب میں حدیث پاک کی جو خدمت وجود میں آئی، وہ تاریخ کے اس وقفہ میں دار العلوم ہی کا حصہ ہے، اس لئے فرزندان دار العلوم کا حدیث پاک کے سلسلے میں کوئی کام سامنے آتا ہے تو دل سے دعا نکلتی ہے کہ الحمد للہ دار العلوم کا یہ علمی کام تسلسل کے ساتھ جاری ہے۔

اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے عزیز محترم مولانا شبیر احمد صاحب سلمہ اللہ تعالیٰ کو کہ انہوں نے طحاوی شریف پر قابل قدر کام کیا، امام طحاویؒ کی طویل بحثوں کا اختصار متعارض روایتوں کے درمیان تطبیق کیلئے امام طحاویؒ کی محنتوں کا عطر، اور ان کی نظر کی دلنشیں وضاحت کر کے انہوں نے کتاب کو طلبہ کیلئے آسان کر دیا، مجھے امید ہے کہ عزیز موصوف علم کیلئے اپنی محنتوں کو وقف کرتے رہیں گے اور دعاگو ہوں، کہ پروردگار عالم ان کی محنتوں کو قبول عام عطا فرمائے، تاکہ طلبہ کیلئے زیادہ سے زیادہ نفع بخش ثابت ہو۔ والحمد للہ اولاً و آخراً۔

(حضرت مولانا) احقر معراج الحق غفرلہ (صاحب)
خادم المدرسین دار العلوم دیوبند

۲۲/۶/۱۴۱۰ھ

تقریظ

استاذ الاساتذہ حضرت مولانا نصیر احمد خان صاحب دامت برکاتہم شیخ الحدیث دار العلوم دیوبند

الحمد للہ رب العالمین والصلوٰۃ والسلام علیٰ رسولہ محمد وآلہ وصحبہ اجمعین امّا بعد

فاضل محترم جناب مولانا شبیر احمد صاحب سلّمہ کی طحاوی شریف کی درسی تقریروں کا مجموعہ "ایضاح الطحاوی" کے نام سے شائع ہو رہا ہے، ان درسی تقریروں پر ضبط و تحریر کے بعد چونکہ خود صاحب درس کی اصلاحی نظر ہوگئی ہے، اسلئے امید واثق ہے کہ اسکے تمام مندرجات صحیح، معتبر اور قابل اعتماد ہوں گے۔ کیونکہ فاضل گرامی قدر مولانا شبیر احمد صاحب اپنی علمی و فقہی صلاحیت کے لئے مشہور ہیں اور جب وہ کسی کام کو انجام دیتے ہیں تو اس کا حق ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، اللّٰہم زد فزد

مولانا موصوف دار العلوم دیوبند سے ۱۳۹۴ھ میں فارغ ہوئے، انہوں نے اپنا زمانہ طالب علمی ماشاء اللہ اس شان سے گزارا کہ ان کی محنت اور لگن کو دیکھ کر اسلاف و اکابر کی یاد تازہ ہو جاتی تھی، پھر دار العلوم دیوبند میں معین المدرسین مقرر کئے گئے، اور اب وہ چند سال سے جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد میں افتاء کے فرائض انجام دے رہے ہیں، ان کی زندگی نیک نامیوں کی ایک مرتب تاریخ سے عبارت ہے

اب طحاوی شریف پر ان کے قابل قدر علمی کام کو دیکھ کر طبیعت بہت مسرور ہوئی کہ انہوں نے سب سے پہلے ہر باب کا تجزیہ کیا ہے، پھر طحاوی کی عبارت کے حل پر زور دیتے ہوئے، تمام مسائل کو مرتب طور پر بیان کیا ہے، اور ان کی اس کوشش میں ان شاء اللہ وہ سب چیزیں ہیں، جن کی طحاوی شریف کو حل کرنے کیلئے ضرورت ہو سکتی ہے۔

میں دعا گو ہوں کہ اللہ تعالیٰ مؤلف سلّمہ اللہ کی محنتوں کو علمی دنیا میں قبول عام عطا فرمائے مستقبل میں بیش از بیش علمی خدمات کی توفیق دے، اور خلوص کی اس پیش کش کو اپنی بارگاہ میں شرف قبول سے نوازے۔ آمین۔

حضرت مولانا نصیر احمد صاحب
خادم دار العلوم، دیوبند
۲۲/۶/۱۴۱۰ھ

تأثرات

حضرت الاستاذ مولانا ریاست علی صاحب. دامت برکاتہم

استاذ حدیث وناظم تعلیمات، دارالعلوم، دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلوٰۃُ وَالسَّلَامُ عَلٰی رَسُوْلِہٖ مُحَمَّدٍ وَّاٰلِہٖ وَصَحْبِہٖ اَجْمَعِیْن۔ اَمَّا بَعْدُ:۔ دارالعلوم کی صورت میں دیوبند کی سرزمین پر علوم نبوت کی جو شمع تیرہویں صدی ہجری کے اواخر میں (سنہ ۱۲۸۳ھ) علماء ربانیین کے مبارک ہاتھوں سے روشن ہوئی تھی، اس نے صرف ہندوستان ہی نہیں، بلکہ سارے عالم اسلام کو منور کردیا تھا۔ اور اسلامی دنیا کے منتخب اور نابغۂ روزگار علماء نے اس کی خدمات کو خراج تحسین پیش کیا تھا۔

علامہ رشید رضا مصری دارالعلوم کے قیام کے سینتالیس (۴۷) سال بعد سنہ ۱۳۳۰ھ میں ندوۃ العلماء لکھنؤ کے سالانہ اجلاس میں شرکت کے لئے ہندوستان آئے تھے، پھر ندوۃ العلماء لکھنؤ کے اجلاس سے فراغت کے بعد دارالعلوم دیوبند پہونچے، تو انہوں نے علامہ انورشاہ کشمیری قدس سرہ کی تقریر اور اکابر دیوبند سے ملاقات کے بعد اجلاس عام میں یہ تأثر ظاہر کیا۔

وَلَوْلَمْ أَرَھَا دَارَالْعُلُوْمِ	اگر میں نے ہندوستان کے اس سفر میں دارالعلوم
لَرَجَعْتُ مِنَ الْھِنْدِ حَزِیْنًا	دیوبند کو نہ دیکھا ہوتا تو میں ہندوستان سے
(روداد دارالعلوم سنہ ۱۳۳۰ھ)	بہت غمگین واپس ہوتا۔

پھر مصر واپس جاکر انہوں نے اپنے مجلۃ المنار میں لکھا۔

اِنِّیْ رَأَیْتُ فِیْ مَدْرَسَۃِ دِیُوْبَنْد	میں نے دیوبند کے مدرسہ میں جسے ازہر ہند

التی تلقب بأزهر الهند نهضة	کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ایک نئی دعلمی لہر
دينية وعلمية جديدة ما	دیکھی ہے، میری آنکھوں کو ہندوستان کی
قرّت عینی بشئ فی الهند	کوئی چیز دیکھ کر وہ سکون اور ٹھنڈک نہیں ملی جو
کما قرت برؤية مدرسة	دیوبند کے مدرسہ کو دیکھ کر ملی، نہ وہ آنکھیں
ديوبند ولا سرت بشئ	ہندوستان کی کسی چیز کو دیکھ کر اتنی مسرور ہوئیں
هناك كسرورها بما لاح	جتنی مسرت انھیں یہ مدرسہ دیکھ کر ہوئی، اسلئے
لی من الغيرة والاخلاص	کہ اس مدرسہ کے علمار میں اخلاص اور غیرت (اسلامی)
فی علماء هذه المدرسة	کا وصف نمایاں ہے۔

(المنار ۱۳۳۰ھ)

یہ تازہ علمی اور دینی لہر جسے علامہ رشید رضا نے محسوس کیا، کیا تھی؟ اس کو موصوف مفتاح السنۃ کے مقدمہ میں لکھتے ہیں۔

لولا عناية اخواننا علماء الهند	اگر ہماری اسلامی برادری کے علمار
بعلوم الحديث فی هٰذا العصر	ہندوستان نے عصر حاضر میں علوم حدیث
لقضی علیها بالزوال من	کی طرف توجہ مبذول نہ کی ہوتی تو مشرقی
اقصار الشرق فقد ضعفت	ممالک میں یہ علوم بالکل ختم ہو گئے ہوتے۔
فی مصر والشام والعراق	اس لئے کہ یہ علوم دسویں صدی ہجری کے
والحجاز منذ القرن العاشر	بعد سے مصر، شام، عراق اور حجاز میں
للهجرة حتى بلغت منتهى	کمزور ہو گئے تھے اور اس چودھویں صدی
الضعف فی اوائل هذا القرن	ہجری کے اوائل میں تو علوم حدیث کا یہ
الرابع عشر۔	ضعف ان ممالک میں آخری درجہ تک

(مقدمة مفتاح كنوز السنة) پہونچ گیا ہے۔

۱۳۳۰ھ میں دار العلوم کی زیارت کے دوران جو گہرے نقوش علامہ رشید رضا مصری کے دل و دماغ پر ثبت ہوئے وہ دار العلوم دیوبند کے

درس میں حدیث پاک کے اہتمام اور علماء دیوبند کے اخلاص کا نتیجہ تھے۔

اور الحمدللہ ثم الحمدللہ۔ دارالعلوم دیوبند کے نصاب تعلیم میں حدیث پاک کی اہمیت اور علماء دیوبند کے عمل بالسنت کے یہ امتیازی اوصاف آج تک محفوظ ہیں۔

دارالعلوم کے اسی وصف کی برکت ہے کہ طلباء دارالعلوم، ایام طالبعلمی میں شغف بالحدیث کا جو ذوق حاصل کرتے ہیں وہ زندگی بھر انہیں حریم نبوت کے انوار و برکات سے مستفید ہونے کی سعادت عطا کرتا رہتا ہے۔

دارالعلوم دیوبند کے ماضی قریب کے فاضل جناب مولانا شبیر احمد صاحب قاسمی زید مجدہم کی "ایضاح الطحاوی" اسی سلسلے کی ایک کڑی یعنی دارالعلوم کے عطا کردہ ذوق شغف بالحدیث کی ایک نمود ہے۔

عزیز موصوف کو پروردگار عالم نے شمع علم پر پگھلنے کے لئے جو صفت پروانگی عطا کی ہے وہ قابل رشک ہے، اسی لئے وہ دارالعلوم کے دورۂ حدیث میں امتیازی نمبرات سے کامیاب ہوئے تھے، پھر انہوں نے دارالعلوم دیوبند میں شعبۂ افتاء میں داخل ہوکر افتاء کی تکمیل کی، پھر دو سال تک دارالعلوم دیوبند میں معین المدرسین کے طور پر کام کرتے رہے، اس کے بعد انہیں ۱۴۰۷ھ میں جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد میں منصب افتاء کیلئے منتخب کرلیا گیا۔

مدرسہ شاہی مرادآباد میں منصب افتاء کی ذمہ داریوں کے ساتھ، دارالافتاء کے اسباق، اور دورۂ حدیث میں طحاوی شریف کا سبق بھی موصوف سے متعلق ہے، ایضاح الطحاوی کے نام سے جو کتاب شائع ہو رہی ہے، وہ دراصل عزیز موصوف کی درسی تقریر ہے، جسے ان کے بعض خصوصی تلامذہ نے قلمبند کرلیا تھا۔ پھر مرتب ہونے کے بعد ان پر خود صاحب درس نے نظر ثانی کی ہے۔ عزیز محترم نے ان تقریروں کا مسودہ دکھایا تو دوران مطالعہ محسوس ہوا کہ ان کی یہ کاوش مندرجہ ذیل خصوصیات کی حامل ہے۔

۱۔ ہرباب کے شروع میں یہ تجزیہ کیا گیا ہے کہ اس میں کتنے مسائل اور مباحث ہیں۔ پھر ترتیب وار ان پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔

۲۔ آدابِ تدریس کے مطابق کتاب کی عبارت کے حل پر پورا زور صرف کیا گیا ہے، امام طحاوی کی مشکل عبارتوں اور "نظر طحاوی" کی پوری وضاحت کی گئی ہے۔

۳۔ امام طحاوی کی بحث میں جو فذھب قومٌ اور خالفھم فی ذالک آخرون کے الفاظ آتے ہیں۔ ان کے مصداق کی تعیین معتبر حوالوں کے ساتھ کی گئی ہے۔

۴۔ ائمہ مجتہدین، فقہاء اور محدثین کے مذاہب کی تفصیل کی گئی ہے۔

۵۔ امام طحاویؒ کے کسی بھی عنوان کے تحت دی گئی تمام احادیث کو عنوان سے مربوط کیا گیا ہے۔

۶۔ تعارضِ روایات کو دفع کرنے کی کامیاب سعی کی گئی ہے۔

مذکورہ بالا اور دیگر خصوصیات کی بنیاد پر امید واثق ہے کہ "ایضاح الطحاوی" طلبۂ حدیث کے لئے نفع بخش ثابت ہوگی، دعا ہے کہ پروردگار عالم اس کو علمی دنیا میں قبول عام، اور اپنی بارگاہ میں حسنِ قبول سے نوازے۔ اور مؤلف زید مجدہم کو مزید علمی خدمات کی توفیق ارزانی کرے۔

والحمد للہ اولاً وآخراً

(حضرت مولانا) ریاست علی غفرلہ (صاحب)
خادمِ تدریس دارالعلوم دیوبند
تحریراً فی ۱۳ر جمادی الثانی ۱۴۱۰ھ

تقریظ

حضرت الاستاذ مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالنپوری دامت برکاتہم
استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

الحمد للہ وکفیٰ وسلام علیٰ عبادہ الذین اصطفیٰ، اما بعد۔ امام طحاویؒ کا زمانہ وہی بابرکت زمانہ ہے، جس میں صحاح ستہ وجود میں آئی ہیں، امام طحاویؒ ایک قول کے مطابق ۲۲۹ھ میں عالم رنگ وبو میں جلوہ افروز ہوئے تھے۔ اس قول کے مطابق جب

۱۔ امام یحییٰ بن معین رحمۃ اللہ، کا انتقال ہوا تو امام طحاویؒ کی عمر ۴ سال کی تھی۔
۲۔ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ " " " " " " ۱۲ " " " "
۳۔ امام محمد بن اسماعیل بخاری رحمۃ اللہ " " " " " " ۲۷ " " " "
۴۔ امام مسلم بن حجاج رحمۃ اللہ " " " " " " ۳۲ " " " "
۵۔ امام محمد بن یزید بن ماجہ رحمۃ اللہ " " " " " " ۴۴ " " " "
۶۔ امام ابوداؤد سلیمان بن اشعث رحمۃ اللہ " " " " " " ۴۶ " " " "
۷۔ امام ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ ترمذی رحمۃ اللہ " " " " " " ۵۰ " " " "
۸۔ امام احمد بن شعیب نسائی رحمۃ اللہ " " " " " " ۷۴ " " " "

بلکہ امام مسلم اور امام نسائی رحمہما اللہ کے ساتھ بعض اساتذہ سے تحصیل علم میں رفاقت بھی رہی ہے۔ الغرض، طحاوی شریف صحاح ستہ میں سے صحیحین کے علاوہ کسی کتاب سے کم رتبہ ہرگز نہیں ہے، اسی وجہ سے یہ کتاب دورہ حدیث شریف کا جزء ہے۔ اور تمام مدارس میں اہتمام کے ساتھ پڑھائی جاتی ہے۔ مگر دو ایسی دشواریاں طلبہ کو درپیش رہتی ہیں کہ وہ کماحقہ اس کتاب سے فائدہ حاصل نہیں کر سکتے۔ ایک امام طحاوی رحمۃ اللہ کی درازنفسی۔ اور یہ اس زمانہ کا عام طرز نگارش تھا۔ چنانچہ مقدمہ مسلم شریف اس کی بہترین مثال ہے۔

دوسری دشواری امام طحاوی رح کی بحث کا البیلا انداز اور مضامین کی رفعت وبلندی۔ جس کی بہترین مثال امام طحاوی رحمۃ اللہ علیہ کی نظر ہے۔

زیر نظر شرح "ایضاح الطحاوی" میں ان دونوں دشواریوں کو حل کرنے پر محنت کی گئی ہے۔ طویل مضامین کی تلخیص کی گئی ہے۔ اور بلند مضامین کو عام فہم کرنے کی سعی کی گئی ہے۔ اور اس طرح اس کتاب سے یہ امید باندھی جا سکتی ہے کہ ان شاء اللہ طلبہ کے راستے کی روک دور ہوگی۔ اور آسانی کے ساتھ وہ اس دشوار گذار گھاٹی سے گذر سکیں گے۔

اللہ تعالیٰ برادر مکرم جناب مولانا شبیر احمد صاحب زید فضلہٗ کی اس محنت کو قبول فرمادیں۔ اور امت کو اس سے فیض یاب فرمائیں۔

آمین

کتبہٗ

(حضرت مولانا مفتی) العبد سعید احمد عفا اللہ عنہ پالنپوری (صاحب)

خادم دار العلوم دیوبند

۲۲ جمادی الثانیہ سنہ ۱۴۱۰ھ

تقریظ

حضرت الاستاذ حضرت اقدس مولانا نعمت اللہ صاحب دامت برکاتہم
استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ وَکَفٰی وَسَلَامٌ عَلٰی عِبَادِہِ الَّذِیْنَ اصْطَفٰی!

احقر مولانا شبیر احمد سلمہ، مفتی مدرسہ شاہی مرادآباد کو ان کی طالب علمی کے زمانہ سے جانتا ہے۔ اس دور میں بھی اس کے بعد دارالعلوم دیوبند کے معین المدرسی کے دور میں درسی کتابوں سے اور خاص طور سے علم حدیث سے متعلق کتابوں سے خاص مناسبت تھی، اب شاہی مرادآباد میں افتاء کی خدمت کے ساتھ ساتھ طحاوی شریف کی تدریس کا موقع ملا۔ تو ان کی املائی تقریر جو ان کے شاگردوں نے نوٹ کر لیا تھا۔ اس پر نظر ثانی اور ترتیب میں تقدیم وتاخیر کرکے "ایضاح الطحاوی" کی شکل میں پیش کر رہے ہیں۔

اس کتاب کی خصوصیت سے متعلق حضرت مولانا صدیق احمد صاحب باندوی مدظلہ العالی نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے۔ احقر اس سے اتفاق رکھتے ہوئے دعاگو ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو قبول فرمائے اور موصوف کے لئے آخرت میں کارآمد بنائے۔ آمین

والسلام

(حضرت مولانا) نعمت اللہ غفرلہ (صاحب)

۹ رجمادی الاول ۱۴۱۰ھ

تقریظ

حضرت الاستاذ حضرت اقدس مولانا عبدالحق صاحب دامت برکاتہم
استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم، امّا بعد: امام طحاویؒ کا فضل وکمال اور ان کی دیانت وثقاہت اور ان کی نقد ونظر اور ان کا اجتہاد ہر دور میں مسلّم رہا ہے۔

امام طحاویؒ جیسے طبقہ محدثین میں بہت کم حضرات پیدا ہوئے ہیں۔ جو بیک وقت علم حدیث وفقہ واصول فقہ میں مہارت تامہ رکھتے رہے ہوں، اسی وجہ سے امام موصوف نے مختلف موضوع پر دو درجن سے زائد کتابیں تالیف فرمائی ہیں ان مؤلفات میں معانی الآثار (طحاوی شریف) کو اقدمیت اور اہمیت کا درجہ حاصل ہے، جو اپنی گوناں گوں خصوصیات کے باعث اہل علم میں مقبول رہی ہے۔ اور مدارس دینیہ میں ہمیشہ شامل درس رہی ہے، اسی بناء پر محدثین حضرات نے اس کی مختلف مبسوط شرحیں لکھیں، بعض تو نایاب ہیں اور جو ملتی ہیں عربی میں بہت مطوّل ہیں۔ جن سے استفادہ اس دور تو انی وتکاسل میں مشکل ہے۔

اس لئے بغرض سہولت عزیز مکرم جناب مولانا شبیر احمد صاحب قاسمی مفتی مدرسہ عربیہ قاسمیہ شاہی مراد آباد نے اس کی ایک مختصر مگر عمدہ شرح ایضاح الطحاوی اردو میں تالیف فرمادی ہے، جو حل مطالب میں بہت بہتر ہے۔ اللہ جل شانہٗ سے دعاء ہے کہ اس شرح کو قبولیت سے نوازیں اور مؤلف موصوف کو خدمت دین اور خدمت علم حدیث کی توفیق مرحمت فرمائیں۔ آمین ہ

این دعا از من واز جملہ جہاں آمین باد

(حضرت مولانا) احقر عبدالحق غفرلہٗ (صاحب)

۹ رجمادی الاولیٰ ۱۴۱۰ھ

رائے گرامی

حضرت اقدس مولانا معین الدین صاحب دامت برکاتہم، شیخ الحدیث مدرسہ امدادیہ مرادآباد وخلیفہ ومجاز حضرت اقدس شیخ الحدیث مولانا زکریا صاحب نور اللہ مرقدہ

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شیخ الاسلام ابوجعفر احمد بن محمد مصری، طحاوی، حنفی، تیسری صدی ہجری کے ممتاز فقہاء اور مایۂ ناز کبار محدثین میں سے ہیں، روایت ودرایت، تفقہ واجتہاد، مذاہب ائمہ خصوصًا مذہب ابوحنیفہ کی معرفت پر اپنے زمانہ کے عدیم النظیر امام تھے، موصوف کے مؤلفات کی تعداد تیس سے زائد ہے، جن میں معانی الآثار، مشکل الآثار اور کتاب العقیدہ کو زیادہ شہرت وقبولیت حاصل ہوئی۔ ملاّ علی قاری نے لکھا ہے کہ معانی الآثار، امام طحاوی کی پہلی تصنیف ہے۔ وجوہِ استنباط، تمیز الناسخ من المنسوخ، رفع معارضات ودیگر خصوصیات کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہر باانصاف محدث بلاتردد کہہ سکتا ہے کہ معانی الآثار کو سنن ابی داؤد، جامع ترمذی اور سنن ابن ماجہ پر بھی ترجیح وفوقیت حاصل ہے، دارقطنی، دارمی، بیہقی وغیرہ اس کے مرتبہ کے قریب بھی نہیں ہیں، عرصے سے اس کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی کہ اردو زبان میں ایک جامع شرح لکھی جائے۔ جس میں خصوصیات کتاب کے ساتھ ساتھ مغلق عبارتوں کا حل بھی موجود ہو، تاکہ قلیل الاستعداد اور متوسط الاستعداد طلباء بھی اس کتاب سے بھرپور مستفید ہوسکیں۔

الحمد للہ، عزیز محترم مولانا شبیر احمد صاحب قاسمی، مفتی جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی نے ایضاح الطحاوی لکھ کر اس ضرورت کو پورا فرمادیا۔ ایضاح الطحاوی مستقل شرح نہیں ہے، صرف درسی تقریر ہے جسے ہونہار طلبہ نے قلمبند کیا ہے، پھر عزیز موصوف نے بندہ کے مشورے

سے بعجلت اور بنظرِ عمیق نظرِ ثانی کرکے طبع کا اہتمام کیا ہے، جس کی وجہ سے کتاب مستند اور قابلِ اعتماد ہوگئی ہے۔

حق تعالیٰ موصوف کی اس پہلی سعی کو قبول فرمائے اور کتاب کو قبولیت عطا فرمائے اور اسی طرح پر مزید تالیفات کی توفیق عطا فرمائے آمین۔ یارب العالمین۔

(حضرت مولانا) معین الدین (صاحب)
خادم
مدرسہ امدادیہ عربیہ مرادآباد
۱۵ر جمادی الثانی ۱۴۱۰ھ

عرض حال

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامدًا ومصلیًا ومسلمًا

حق تعالیٰ شانہ نے اپنے فضل وکرم اور بے شمار عنایات سے اس نااہل کے لئے ۱۴۰۸ھ میں جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مرادآباد میں طحاوی شریف پڑھانے کی سعادت مقدر فرمائی۔ اتنی دقیق اور مشکل کتاب پڑھانیکی صلاحیت ومناسبت نہ ہونے کی وجہ سے ربّ کریم کی ذات پاک کے بھروسہ پر خوف ورجاء کی حالت میں جب سبق شروع کیا گیا تو شریک درس احباب نے شوق وذوق سے اسباق کو قلمبند کرنا شروع کر دیا۔ جب کتاب ایک خاص مقدار کو پہنچ گئی تو حضرت اقدس مولانا معین الدین صاحبؒ دامت برکاتہم شیخ الحدیث مدرسہ امدادیہ مرادآباد کو معلوم ہوا۔ اور انھوں نے بعض کاپیوں کا مطالعہ بھی کیا تو انھوں نے اس جہول وناتواں کی حوصلہ افزائی فرماتے ہوئے حکم فرمایا کہ اپنے لئے بھی ایک کاپی تیار کرلو اور تکمیل پر ضرور طبع کردو۔ اور اسی اثنا میں خاکسار کے درسی ساتھی محب مکرم حضرت مولانا مفتی مقصود عالم صاحب بلند شہر مدرسہ خادم الاسلام تشریف لائے تو انھوں نے بھی اہمیت کے ساتھ کاپیاں تیار کرانے کی طرف توجہ دلائی۔ توان دونوں بزرگوں کے مشورہ اور حوصلہ افزائی نیز دور طالب علمی سے طحاوی شریف کے مضامین کی نزاکت وباریکیوں کی بنا پر دل میں یہ داعیہ رہا کہ کتاب کے حل کرنے کے لئے سہل انداز میں اردو زبان

میں کوئی ایسی شرح ہونی چاہئے جس سے ہر قسم کے طلباً استفادہ کر سکیں تو شرکاء دورۂ حدیث شریف میں سے صاف اور تیز لکھنے والے مولوی محمد اختر فیض آبادی، مولوی رفاقت علی بھاگلپوری، مولوی ابوالحسن سیتامڑھی اور مولوی عبدالرزاق پورنوی کو توجہ دلائی گئی۔

تو ان احباب نے پورے سال کے اسباق نقل کر کے ایک کاپی احقر کو بھی مکمل دیدی۔ احقر نے وہ کاپیاں ازہر الہند دارالعلوم دیوبند کے معزز اساتذہ کرام کو دکھلائیں تو سب نے تحسین فرمائی۔ اس پر کچھ داعیہ اور حوصلہ بڑھا۔ پھر ۱۴۰۹ھ ہجری میں دوبارہ کتاب مبارک پڑھانے کا موقع فراہم ہوا تو شروع ہی سے مولوی کلیم اللہ سیتاپوری سلمہٗ (متعلم دورۂ حدیث) کو اہتمام کے ساتھ اسباق قلمبند کرنے پر مامور کر دیا گیا اور دوران اسباق معتبر کتابوں کی جلدوں و صفحات کے حوالوں کا اہتمام رکھا گیا۔ موصوف بالاستیعاب لکھتے گئے اور مولوی عبدالرحمٰن دربھنگوی سلمہٗ شریک دارالافتاء ہر روز کا سبق اسی روز احقر کو دوبارہ سناتے رہے اور جہاں جہاں اصلاح کی ضرورت محسوس ہوئی تو ساتھ ہی ساتھ اس کی اصلاح بھی ہوئی رہی۔ پھر شرکاء دارالافتاء نے از ۱۶ر دسمبر ۱۹۸۹ء تا ۲۵ر دسمبر ۱۹۸۹ء پورا مسودہ بڑی تختی کے کاغذ میں منتقل کر لیا جس سے کتابت میں بڑی آسانی ہوئی۔

الحمد للہ اب ایضاح الطحاوی کی شکل میں جلد اول ناظرین کی خدمت میں پیش کی جاتی ہے۔ اگر مفید و معین ثابت ہو تو زہے نصیب۔ ورنہ کتابوں کے انبار میں ایک اور سہی۔ اور جلد ثانی کے لئے بھی مسودہ موجود ہے۔ ناظرین سے دعا کی درخواست ہے کہ مولاء کریم پوری طحاوی شریف کی شرح بہتر سے بہتر انداز میں

اس نااہل کے ہاتھوں تکمیل کرادیں۔ چونکہ باقاعدہ تصنیف نہیں ہے اس لئے خطاونسیان کا زیادہ اندیشہ ہے لہذا حضرات ناظرین دامن عفو میں چھپاتے ہوئے خاکسار کو مطلع فرمائیں تاکہ آئندہ طباعت میں اصلاح کی جاسکے۔

اس شرح کے اندر جو کچھ رنگ و نور ہے وہ سب مادر علمی دارالعلوم دیوبند اور جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی کے فیوض وبرکات اور دونوں اداروں کے ذمہ داران کی توجہات کا ثمرہ ہے۔ نیز حضرت الاستاذ والمرشد عارف باللہ مولانا قاری صدیق احمد صاحب دامت برکاتہم بانی جامعہ عربیہ ہتورہ، باندہ حضرت الاستاذ مولانا معراج الحق صاحب صدر المدرسین دارالعلوم دیوبند، حضرت الاستاذ مولانا نصیر احمد خاں صاحب شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند۔ حضرت الاستاذ مولانا ریاست علی صاحب ناظم تعلیمات دارالعلوم دیوبند۔ حضرت الاستاذ مولانا مفتی سعید احمد صاحب پالن پوری۔ حضرت الاستاذ مولانا نعمت اللہ صاحب، حضرت الاستاذ مولانا عبدالحق صاحب، حضرت الاستاذ مولانا ارشد مدنی صاحب۔

واساتذہ دارالعلوم دیوبند، حضرت الاستاذ مولانا سمیع اللہ صاحب بستوی صدر المدرسین مدرسہ قاسمیہ سٹھلہ میرٹھ دامت برکاتہم کی فیض تربیت کا پرتو ہے۔ ان بزرگوں کی دلی توجہات سے اللہ تعالیٰ سے شرف قبولیت کی زیادہ امید ہے۔

شرح ایضاح الطحاوی کی چند خصوصیات

اس شرح کے اندر حسب ذیل امور کا خاص طور پر لحاظ رکھا گیا ہے۔

(۱) بوقت درس مطبع آصفیہ کا نسخہ سامنے رکھنے کا اہتمام کیا گیا۔ اور مطبع آصفیہ کا ایک نسخہ بڑی تختی پر ہے اور ایک چھوٹی تختی پر۔ دونوں کا صفحہ نمبر ایک ہی ہے۔ یہ نسخہ دیگر نسخوں کی بہ نسبت زیادہ صاف اور صحیح ہے۔

(۲) ایضاح الطحاوی کے اندر جہاں جہاں طحاوی شریف کے صفحہ کا حوالہ ہے وہاں مطبع آصفیہ کا صفحہ مراد ہے۔

(۳) ۔ جہاں جہاں طحاوی شریف کے حل کا لحاظ رکھا گیا ہے ، وہاں زیر بحث عبارت کا تھوڑا سا ٹکڑا کتاب کے صفحہ نمبر و سطر نمبر کے ساتھ اس طرح صٓ نقل کیا گیا ہے۔ مثلاً اگر صفحہ ۸ اور سطر ۵ ہے تو صفحہ اوپر اور سطر نیچے اس طرح ص۸/۵ لکھا گیا ہے ۔

(۴) ۔ ہر باب کے شروع میں یہ تجزیہ کیا گیا ہے کہ زیر بحث باب کے تحت کتنے مسائل و بحثیں ہیں ۔ پھر علی الترتیب ہر مسئلہ پر دلائل کی روشنی میں بحث کی گئی ہے ۔

(۵) ۔ نظر طحاوی کو آسان انداز میں واضح کر کے سمجھایا گیا ہے ۔

(۶) ۔ مشکل عبارتوں کو آداب درس کے مقتضیٰ کے موافق بہت اچھی طرح حل کرنے کی کوشش کی گئی ہے ۔

(۷) ۔ امام طحاوی کی عادت ہے کہ ترجمۃ الباب قائم کر کے چند روایات کے بعد فذھب قوم کہہ دیتے ہیں اور قوم کا مصداق بظاہر مجہول معلوم ہوتا ہے تو قوم سے جو ائمہ مراد ہیں ان کو معتبر شروحات حدیث کے حوالوں سے نام بنام ذکر کر کے متعین کر دیا گیا ہے ۔

(۸) ۔ اسی طرح وخالفھم فی ذلک اٰخرون سے جو ائمہ مراد ہوتے ہیں ان کی بھی نام بنام تعیین کر دی گئی ہے ۔

(۹) ۔ ائمہ کے مذاہب کی تعیین کے بعد دلائل قائم کرتے وقت مخالف جماعت کو فریق اول قرار دیا گیا اور موافق جماعت کو فریق ثانی قرار دیا گیا ہے تاکہ دلائل سمجھنے میں سہولت ہو ۔

(۱۰) ۔ ائمہ مجتہدین کے مذاہب کی مکمل تفصیل کتب حدیث ، فقہ و شروحات کی جلدوں اور صفحات کے حوالوں کے ساتھ بیان کر دی گئی ہے جس سے ناظرین کو مراجعت میں سہولت ہو سکتی ہے ۔

(۱۱) :۔ ائمہ کے دلائل امام طحاوی کے مزاج کے مطابق بے غبار، صاف ستھرے طور پر پیش کئے گئے ہیں۔

(۱۲) :۔ امام طحاوی ترجمۃ الباب کے تحت متعدد سندوں کے ساتھ جو احادیث شریفہ ذکر کرتے ہیں ان کو ترجمۃ الباب کے ساتھ کیا ربط اور مناسبت ہے۔ اس کو خوب عمدہ طریقہ سے واضح کیا گیا ہے۔

(۱۳) :۔ روایات کے تعارض کو بہت دلچسپ انداز سے دفع کیا گیا ہے۔

(۱۴) :۔ ناسخ و منسوخ کے مسائل کو خوب اچھی طرح واضح کر کے مدعا کو ثابت کیا گیا ہے۔

(۱۵) :۔ اختصار کی حد درجہ سعی کے باوجود جلد اول میں حسب ذیل آٹھ ابواب میں بحث طویل ہو گئی ہے :۔

(۱) باب الماء یقع فیہ النجاسۃ۔ (۲) باب المستحاضۃ۔ (۳) باب مواقیت الصلوٰۃ۔ (۴) باب الجمع بین الصلوٰتین۔ (۵) باب الصلوٰۃ الوسطیٰ۔ (۶) باب قراءۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم فی الصلوٰۃ۔ (۷) باب القراءۃ خلف الامام۔ (۸) باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع ہل مع ذلک رفع ام لا۔

(۱۶) :۔ اس شرح میں اصالۃً نفس کتاب ہی کے حل کو پیش نظر رکھا گیا ہے۔

حق تعالیٰ شانہ سے امید ہے کہ یہ کتاب اپنے موضوع کی ہر کتاب کے حل کے لئے بہت معین و مفید ثابت ہوگی۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم وھو الموفق والمعین۔

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

جامعہ قاسمیہ مدرسہ شاہی مراد آباد یوپی۔

۲۰ جمادی الثانی سنہ ۱۴۱۰ ہجری

فرضیت عبادت کی حکمت

عبادات کو فرض کرنے میں حکمت الٰہی تقرب الی اللہ اور محبوب حقیقی سے وصال اور اسکی عظمت ہے، اس حکمت کو سمجھنا دو مقدموں پر موقوف ہے۔

مقدمۂ اولیٰ عبادت اولاً دو قسموں پر ہے۔ (۱) عبادت ترکی بدنی یعنی ترک فعل کو اختیار کرنا جیسا کہ روزہ، اس کو عبادت بدنیہ سنویہ بھی کہا جاتا ہے۔

(۲)۔ عبادت فعلی وجودی، یعنی وجود فعل کو اختیار کرنا۔ اس کی تین قسمیں ہیں۔

نمبر۱ عبادت بدنی، جیسا کہ نماز۔ اس کو عبادت بدنیہ یومیہ بھی کہا جاتا ہے۔ نمبر۲ عبادت مالی، جیسا کہ زکوٰۃ اور عشر۔ نمبر۳ عبادت قدر سے مشترک من المال والبدن، جیسا کہ حج۔ اسکو عبادت عمریہ بھی کہا جاتا ہے

مقدمۂ ثانیہ انسان کے اندر کبر کا پیدا ہونا اللہ کو پسند نہیں ہے بلکہ عاجزی وانکساری محبوب ہے۔ اور اسباب کبر بھی دو ہیں:

سبب نمبر۱ اول طاقت جسمانی، اس سے جو کبر پیدا ہوتا ہے اس کو کبر لذاتہ کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ اکھاڑے کے پہلوان میں ہوتا ہے۔ اور یہ کبر کم و بیش ہر انسان میں ہوتا ہے۔

سبب نمبر۲ دوم طاقت مالی وطاقت حکمرانی، اس سے جو کبر پیدا ہوتا ہے اسے کبر لغیرہ کہا جاتا ہے جیسا کہ قارون، نمرود، فرعون، شداد وغیرہ کے اندر پیدا ہوا تھا اور آج سے پہلے نوابوں کا حال تھا کہ ان کی جبروتیت کی بنا پر عام لوگ ان سے خائف تھے اور ان کی جبروتیت صرف طاقت مالی

اور طاقت حکمرانی کی بنا پر تھی۔ جیسا کہ موجودہ زمانہ میں اہل دولت کا حال ہے۔ تو ان دونوں قسم کے کبر کے ازالہ کے لئے اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں پر مخصوص عبادات کو بطور اسباب فرض فرمایا ہے۔

کبر لذاتہٖ کے ازالہ کے اسباب

کبر لذاتہٖ چونکہ کم وبیش ہر انسان میں پایا جاتا ہے اس لئے اس کے ازالہ کے لئے اللہ تعالیٰ نے دو قسم کی عبادت بدنیہ کو مقرر فرمایا ہے۔

(۱) عبادت یومیہ:۔ جیسا کہ نماز، کہ روزانہ پانچ مرتبہ حاکم اعلیٰ کے دربار میں سربسجود ہوا کریں تاکہ یہ سمجھیں کہ ہماری جسمانی طاقت کوئی حقیقت نہیں رکھتی بلکہ ایک ایسی بڑی طاقت بھی ہے جس کے سامنے ہمیں سر جھکانا پڑتا ہے، اسی حکمت کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے بندوں پر نماز فرض فرمائی ہے۔

(۲) عبادت سنویہ:۔ کہ ہر سال ایک ماہ کھانا پینا چھوڑ کر روزہ کے ذریعہ سے طاقت جسمانی کا علاج کر کے کبر لذاتہٖ کا ازالہ کیا جائے تاکہ انانیت ختم ہو کر عاجزی وانکساری کے عالم میں خالق کائنات یاد آنے لگے۔ اس حکمت کی بنا پر بندوں پر روزہ فرض فرمایا ہے۔ اوجز المسالک ج ۳ ص ۲۹۷

کبر لغیرہٖ کے ازالہ کا سبب

کبر لغیرہٖ چونکہ درحقیقت طاقت مالی کا ثمرہ ہے اس لئے اس کے ازالہ کے لئے تجارتی مال کا چالیسواں حصہ اور ہر فصل کی پیداوار کا دسواں حصہ نکال کر حاکم اعلیٰ کی راہ میں خرچ کر ڈالیں تاکہ یہ معلوم ہو جائے کہ جو طاقت مالی ہمارے پاس ہے درحقیقت اس کے مالک ہم نہیں ہیں بلکہ کوئی اور ہے ؎

این امانت چند روزہ نزد ماست — درحقیقت مالک ہر شے خداست

نیز مال کی محبت دل سے نکل کر خدا کی محبت دل میں پیدا ہو جائے اس حکمت کی.. بنا پر زکوٰۃ اور عشر فرض فرمایا ہے۔

جب عبادت مالی و بدنی کے ذریعہ سے کبر لذاتہا ور بغیرہ دونوں ختم ہو کر حق تعالیٰ کی یاد میں سیر الی اللہ کا درجہ حاصل ہو جاتا ہے یعنی تقرب الی اللہ کا راستہ نظر آنے لگتا ہے تو محبوب حقیقی کے وصال میں ایک منزل اور باقی رہ جاتی ہے تو اس کو طے کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے عبادت قدرے مشترک (حج) کو فرض فرمایا ہے کہ طاقت مالی اور طاقت جسمانی دونوں خرچ کر کے دیارِ محبوب کے بے آب وگیاہ میدان میں پراگندہ حال وپراگندہ بال لبیک لبیک کہہ کر مراقبہ ومکاشفہ کے ذریعے سے سیر فی اللہ میں فنائیت حاصل ہو جائے۔

اس حکمت کی بنا پر اللہ تعالیٰ نے حج فرض کیا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ عبادت کا اصل مقصد محبوب حقیقی کا وصال اور اس کی عظمت ہے۔ (مستفاد حجۃ اللہ البالغۃ ص ۵۶ ج ۲، اوجز المسالک ص ۲۹۷ ج ۳)

ے هفت دریا قرب نوشم تر نہ گردد جانِ من
شربتِ دیدار باید از لبِ محبوبِ من!

ے
من نہ گنجم در زمین و آسماں
لیک گنجم در قلوبِ مومناں

شبیر احمد عفا اللہ عنہ

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم

آج کے سبق میں نفس کتاب شروع کرنے سے پہلے بطور مقدمہ بارہ باتیں عرض کرنی ہیں۔ (۱) طالبانِ علمِ دین کے لئے ایک اہم ہدایت۔ (۲) مصنفؒ کا نام ونسب (۳) مصنفؒ کی سنِ ولادت۔ (۴) سنِ وفات (۵) مصنفؒ کے ابتدائی علوم۔ (۶) امام طحاویؒ نے شافعیت کو کیوں ترک فرمایا۔ (۷) امام طحاویؒ نے علمِ حدیث کے لئے کہاں کہاں سفر فرمایا۔ (۸) امام طحاویؒ کے مشائخ۔ (۹) مجتہدین میں امام طحاویؒ کا درجہ کیا ہے۔ (۱۰) معانی الآثار کا درجہ کیا ہے۔ (۱۱) کتاب کی شروحات۔ (۱۲) معانی الآثار کی دس خصوصیات۔

(پہلی بات) طالبانِ علمِ دین کیلئے ایک اہم ہدایت

علمِ دین حاصل کرنے کے لئے طالبانِ علمِ دین کے دلوں میں تین باتوں کی اہمیت لازم وضروری ہوتی ہے۔

(۱) استاد کا وقار واعتماد۔

(۲) کتاب کی اہمیت۔

(۳) مصنفؒ کی عظمت۔

(دوسری بات) مصنفؒ کا نام ونسب

علامہ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ، امام عبدالقادرؒ نے الجواہر المضیئۃ، علامہ ابن عساکرؒ نے تاریخ ابن عساکر، علامہ ابن کثیرؒ نے البدایۃ والنہایۃ، علامہ حموی رومیؒ نے معجم البلدان، علامہ ابوسعد سمعانیؒ نے کتاب الانساب میں حضرت امام طحاویؒ کا نام ونسب یوں بیان فرمایا ہے "ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامۃ بن سلمہ ازدی حجری طحاوی

مصری، ازدمین کا ایک مشہور ترین قبیلہ ہے۔ اس کی ایک شاخ حجر تھی، اور ایک شاخ شنوہ تھی، تو شنوہ وغیرہ سے امتیاز کے لئے حجری کہا جاتا ہے۔ پھر یمن سے مصر منتقل ہوگئے تھے۔ اسلئے مصری کہا جاتا ہے۔ اور طحار مصر کے ایک دیہات کا نام ہے۔ وہاں مقیم ہوگئے تھے اسلئے طحاوی کہا جاتا ہے۔

(تیسری بات) ولادت

علامہ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ، علامہ ابن خلکانؒ نے وفیات الاعیان، علامہ سمعانیؒ نے اتحاف النبلاء، علامہ ابو اسحٰق شیرازیؒ نے طبقات الفقہاء، علامہ ابن کثیرؒ نے البدایۃ والنہایۃ، علامہ سیوطیؒ نے حسن المحاضرہ، علامہ ابن الثغریؒ نے النجوم الزاہرۃ میں ملے جلے طور پر امام طحاویؒ کی سنِ ولادت میں چار اقوال نقل فرمائے ہیں۔ ۲۲۹ھ، ۲۲۷ھ، ۲۲۸ھ، ۲۳۹ھ۔ حافظ ابن نقطہ نے ۲۲۹ھ کو ترجیح دیتے ہوئے ۲۲۹ھ ہجری دس ربیع الاول یکشنبہ کو نقل فرمایا ہے۔

(چوتھی بات) سنِ وفات

علامہ ابو سعد سمعانیؒ نے کتاب الانساب، علامہ ابن کثیرؒ نے البدایہ والنہایہ، علامہ ابن خلکانؒ نے وفیات الاعیان، علامہ ابو اسحٰق شیرازیؒ نے طبقات الفقہاء، علامہ ابن الثغریؒ نے النجوم الزاہرۃ، علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے لسان المیزان، علامہ یافعیؒ نے المرآۃ الجنان، علامہ سیوطیؒ نے حسن المحاضرۃ، علامہ حمویؒ نے معجم البلدان میں متفقہ طور پر ۳۲۱ھ ۳۰ شوال شب یوم جمعرات مقام مصر میں نقل فرمائی ہے۔ مقدمہ امانی الاحبار ص۲۹ میں امام طحاویؒ کی پیدائش، مدت عمر، وفات کا تاریخی عدد یہ نکالا ہے۔ پیدائش مصطفیٰ (۲۲۹)، عمر، محمد (۹۲)، وفات محمد مصطفیٰ (۳۲۱) ہے۔

(پانچویں بات) ابتدائی علوم

علامہ یاقوت حموی رومیؒ نے معجم البلدان میں نقل فرمایا ہے کہ امام طحاویؒ نے

ابتدائی تعلیم اپنے حقیقی ماموں امام مزنی شافعیؒ سے حاصل کی ہے۔ حضرت امام مزنیؒ امام شافعیؒ کے اجلہ تلامذہ میں سے تھے، حضرت امام طحاویؒ نے اولاً امام مزنیؒ سے تعلیم حاصل کرکے انہیں کا مذہب، مذہبِ شافعیؒ کو اختیار کرلیا تھا۔ بعد میں جب امام احمد بن ابی عمرانؒ حنفی مصر کے قاضی بنکر تشریف لائے تو ماموں کا حلقہ اور ان کا مذہب ترک کرکے امام احمد بن ابی عمران حنفیؒ کا حلقۂ درس اور انہی کا مسلک مذہبِ حنفیت اختیار کرلیا۔

(چھٹی بات) امام طحاویؒ نے مذہبِ شافعی کو ترک کرکے مذہبِ حنفی کو کیوں اختیار فرمایا؟

اس سلسلہ میں دو قول نقل کیئے جاتے ہیں۔

قول ۱ علامہ ابویعلیٰ نے کتاب الارشاد فی ترجمۃ المزنی، علامہ یافعیؒ نے مرآۃ الجنان میں، علامہ محمد بن احمد شروطی سے نقل فرمایا ہے کہ انہوں نے از خود امام طحاویؒ سے دریافت فرمایا ہے کہ آپنے شافعیت کو کیوں ترک کردیا؟ تو امام طحاویؒ نے جواب دیا کہ میرے ماموں امام مزنی کتبِ حنفیہؒ کا کثرت سے مطالعہ فرمایا کرتے تھے، تو میں نے بھی حنفی کتابوں کا مطالعہ کثرت سے کرنا شروع کردیا، تو مجھے دلائلِ شافعیہ کے مقابلہ میں دلائلِ حنفیہ زیادہ مضبوط و محقق معلوم ہوئے، تو میں نے حنفیت اختیار کرلی ہے۔

قول ۲ علامہ ابن حجر عسقلانیؒ نے لسان المیزان میں یہ بات نقل فرمائی ہے کہ امام طحاویؒ اپنے ماموں امام مزنیؒ کے ساتھ کسی دقیق مسئلہ میں الجھ گئے، امام طحاویؒ اشکال کرتے گئے اور ماموں جواب دیتے گئے، آخرکار ماموں نے خفا ہوکر بددعائی کلمہ زبان سے نکال دیا، کہ تجھے کچھ نہیں آسکتا۔ تو انہوں نے ماموں کا حلقۂ درس اور مذہب چھوڑ کر امام احمد بن ابی عمران حنفی کے حلقۂ درس اور ان کا مذہب اختیار کرلیا ہے۔

احقر کے نزدیک پہلی وجہ زیادہ وقیع ہے۔ کیونکہ وجہ ثانی میں یہ اشکال ہوسکتا ہے کہ امام طحاویؒ مذہبی معاملہ اور بابِ تقلید میں زیادہ مضبوط نہیں تھے، جو اُن کے حق میں درست نہیں ہے۔

(ساتویں بات)

امام طحاوی نے علمِ حدیث کیلئے کہاں کہاں سفر فرمایا؟

علاّمہ سید زاہد کوثریؒ نے الحاوی میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت نے علمِ حدیث کے لئے مصر یمن، حجاز، شام، خراسان، کوفہ، بصرہ، مغاربہ وغیرہ کا سفر فرمایا ہے۔ مقدمہ امانی ۳۲

(آٹھویں بات) امام طحاویؒ کے مشائخ کون کون تھے؟

ایک واسطہ یعنی امام مزنیؒ کے واسطہ سے امام شافعیؒ کے شاگرد۔ دو واسطوں سے امام مالکؒ ومحمدؒ کے شاگرد۔ اور تین واسطوں سے امام اعظم ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہیں۔
اور جن مشائخ سے معانی الآثار میں احادیث نقل فرمائی ہیں وہ کل چھبیس ۲۶ ہیں۔
اور وہ مشائخ جن سے صرف مشکل الآثار میں حدیثیں نقل فرمائی ہیں وہ کل ایکسو پینتیس ۱۳۵ ہیں۔ اور وہ مشائخ جن سے دونوں میں نقل فرمائی ہیں وہ کل اٹھاسی ہیں۔

(امانی الاحبار ص ۳۲ ج ۱)

(نویں بات) مجتہدین میں امام طحاویؒ کا درجہ کیا ہے؟

علاّمہ شامیؒ نے علاّمہ شمس الدین احمد بن سلیمان ابن کمال پاشا سے مجتہدین کے کُل سات طبقات نقل فرمائے ہیں۔

طبقۂ اولیٰ۔ مجتہد فی الشرع یا مجتہد مطلق یعنی وہ ائمہ مجتہدین جو اصولی قواعد کی بنیاد ڈالنے اور ادلّہ اربعہ سے فروعی احکام کے استنباط کرنے میں کسی کی تقلید نہیں کرتے۔ جیسے ائمہ اربعہ، امام اوزاعیؒ، امام ابن ابی لیلیٰؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ ہیں۔

طبقۂ ثانیہ۔ مجتہد فی المذہب یا مجتہد منتسب۔ جو ادلۂ اربعہ سے امام اعظمؒ کے مقرر کردہ اصول کے مطابق احکام کا استنباط کرتے ہیں۔ اصول میں امام اعظمؒ کی مخالفت نہیں کرتے۔ البتہ فروعی مسائل میں مخالفت بھی کرتے ہیں۔ جیسے امام ابو یوسفؒ امام محمدؒ، امام زفرؒ وغیرہ ہیں۔

طبقۂ ثالثہ۔ مجتہد فی المسائل یعنی وہ حضرات جو ایسے مسائل کا استنباط مقررہ اصول کے مطابق کرتے ہیں جن کے بارے میں مجتہد فی الاصول اور مجتہد فی المذہب کی طرف سے کوئی صراحت نہیں ہے۔ یہ لوگ مسائل کے استنباط میں اصول و فروع کسی میں بھی مجتہد مطلق اور مجتہد منتسب کی مخالفت نہیں کرتے۔ جیسے امام احمد بن عمر الخصّاف اور امام طحاوی ابو الحسن کرخی، شمس الائمہؒ حلوائی، شمس الائمہ سرخسی، فخر الاسلام بزدوی وغیرہ ہیں۔

طبقۂ رابعہ۔ اصحاب التخریج یعنی وہ حضرات جو اجتہاد کرنے پر تو قادر نہیں ہیں لیکن تمام اصول کو ضبط و احاطہ کرنے کی وجہ سے اور مسائل کے مآخذ پر واقف ہونے کی بنا پر متعدد جہت والے مجمل مسائل کی تفصیل پر قدرت رکھتے ہیں، جیسے ابوبکر رازیؒ اور ان کے ہم مثل حضرات ہیں۔

طبقۂ خامسہ۔ اصحابُ الترجیح یعنی وہ حضرات جو بعض مسائل کو بعض پر ترجیح اور فضیلت دینے پر قدرت رکھتے ہیں۔ جیسے امام ابو الحسن قدوری اور امام مرغینانی صاحب ہدایہ، یہ حضرات مثلاً یوں کہا کرتے ہیں هٰذَا صَحِیْحٌ، هٰذَا اَوْلٰی، هٰذَا اَصَحُّ، هٰذَا اَوْفَقُ لِلنَّاسِ۔

طبقۂ سادسہ۔ اصحابُ التمیز یعنی وہ حضرات جو ظاہر الروایہ، نادر الروایہ، نازل الروایہ، واقعات، فتاویٰ اور اقویٰ اور اضعف وغیرہ کے درمیان فرق کرنے پر قدرت رکھتے ہیں۔ جیسے اصحاب متونِ معتبرہ، صاحب الکنز، صاحب المختار، صاحب المجمع، صاحبُ الوقایہ، صاحبُ النقایہ وغیرہ۔

طبقۂ سابعہ۔ جو کھرا کھوٹا اور باب احکام میں دائیں کو بائیں سے امتیاز کرنے پر قدرت نہیں رکھتے۔ جیسے اس زمانۂ انحطاط میں جو اصحاب زبان و اصحاب قلم کہلائے جاتے ہیں، ان کی زبان و قلم کا اعتبار بغیر حوالہ کے ہرگز معتبر نہیں ہے۔ معلوم ہوا کہ مذکورہ تحقیق میں امام طحاویؒ طبقۂ ثالثہ کے مجتہدین میں سے ہیں۔ علامہ ابن کمال پاشا نے حضرت امام طحاوی کو ان کی کتابوں کو دیکھ کر طبقۂ ثالثہ میں شمار فرمایا ہے۔

حالانکہ یہ بات مسلّم ہے کہ کسی کی تصنیف و تالیف کو دیکھ کر اسکا درجہ و منصب کما حقہٗ سمجھنا مشکل ہے۔ مثلاً حضرت مفتی کفایت اللہ صاحبؒ کا تعلیم الاسلام سے منصب نہیں سمجھا جا سکتا۔ اسلئے صحیح بات یہی ہے کہ حضرت امام طحاویؒ کو مجتہد منتسب کا درجہ حاصل تھا، جو معانی الآثار کے مقدمہ کی عبارت سے واضح ہوتا ہے۔ حضرت خود فرماتے ہیں کہ میں اس کتاب کے اندر ہر متعارض احادیث کو جمع کر کے باب ناسخ و منسوخ اور راجح و مرجوح میں ادلّۂ اربعہ، احادیث نبویہ واقوال کو جمع کر کے اپنے اجتہاد و رائے سے فیصلہ کرونگا۔ حاشیہ رسم المفتی صـ۲۹ جس کی بحث انشاء اللہ آگے آنے والی ہے۔

(نوٹ) امام طحاویؒ کی معاصرت ائمہ حدیث کے ساتھ

امام یحییٰ بن معین، امام احمد بن حنبل، امام بخاری، امام مسلم، ابوداؤد، ترمذی، نسائی، ابن ماجہ سب امام طحاویؒ کے ہم عصر ہیں۔

امام یحییٰ بن معینؒ	کی وفات	۲۳۳ھ	امام طحاوی بعمر	۴	سال
〃 بخاریؒ	〃	۲۵۶ھ	〃 〃	۲۷	〃
〃 احمد بن حنبلؒ	〃	۲۴۱ھ	〃 〃	۱۲	〃
〃 مسلمؒ	〃	۲۶۱ھ	〃 〃	۳۲	〃
〃 ابوداؤدؒ	〃	۲۷۵ھ	〃 〃	۴۶	〃
〃 ترمذیؒ	〃	۲۷۹ھ	〃 〃	۵۰	〃
〃 نسائیؒ	〃	۳۰۰ھ	〃 〃	۷۱	〃
〃 ابن ماجہؒ	〃	۲۷۳ھ	〃 〃	۴۴	〃

(التفصیل فی الامانی صـ۴۴ ج۱)

(نوٹ) امام طحاویؒ شراحِ حدیث میں سب سے مقدم اور سب کے پیشوا ہیں

اس باب میں معانی الآثار حنفیہ کی گویا دستاویز ہے۔ (فوائد جامعہ شرح عجالہ نافعہ ص۵)

(دسویں بات) معانی الآثار کا درجہ کیا ہے؟

شاہ عبدالعزیز محدث دہلویؒ نے عجالہ نافعہ ص۳ اور فوائد جامعہ شرح عجالہ نافعہ ص۳۴ میں کتب حدیث کے چار درجات بیان فرمائے ہیں۔

طبقہ اولیٰ: مؤطا، جامع صحیح بخاری، صحیح مسلم۔

طبقہ ثانیہ: ابوداؤد، ترمذی، نسائی۔

طبقہ ثالثہ: مسند شافعی، سنن ابن ماجہ، سنن دارمی، مسند ابی یعلیٰ، مصنف عبدالرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، مسند عبد بن حمید، مسند طیالسی، سنن دارقطنی، مستدرک حاکم، صحیح ابن حبان، کتب طحاوی، کتب بیہقی، کتب طبرانی۔

طبقہ رابعہ: کتاب الضعفاء للعقیلی، کتاب الضعفاء لابن حبان، کتاب الکامل لابن عدی، تصانیف ابن مردویہ، تصانیف خطیب ابوبکر بغدادی، مسند الفردوس للدیلمی، ایک طبقہ خامسہ بھی ہے جس میں موضوعات کی کتابیں ہیں۔ جیسے سیوطی کی اللآلی المصنوعۃ فی الاحادیث الموضوعۃ وغیرہ۔

حضرت شاہ صاحب نے معانی الآثار کو بظاہر طبقہ ثالثہ میں شمار فرمایا ہے۔ لیکن علامہ بدرالدین عینی نے معانی الآثار کو ترمذی، ابوداؤد، ابن ماجہ پر ترجیح دی ہے۔ ابن حزم ظاہری نے اپنے تشدد کے باوجود اس کو ابوداؤد و نسائی کے درجہ میں رکھا ہے۔ اسلئے کہنا ہوگا کہ معانی الآثار کا درجہ کم از کم طبقہ ثانیہ میں ہوگا۔

(نوٹ) جس طرح محدثین نے کتبِ حدیث کو مختلف طبقوں میں منقسم کردیا ہے اسی طرح فقہاء نے کتبِ فقہ کو تین طبقوں میں منقسم کردیا ہے۔

طبقۂ اولیٰ: کتب ظاہر الروایہ، جامع صغیر، جامع کبیر، سیر صغیر، سیر کبیر، مبسوط اور زیادات۔

طبقۂ ثانیہ: کتب نادر الروایہ، امام محمدؒ کی کیسانیات، ہارونیات، جرجانیات رقیات، کتاب المجرد للحسن بن زیاد، امام ابو یوسفؒ کی امالی۔

طبقۂ ثالثہ: فتاویٰ، واقعات وغیرہ (عقود رسم المفتی ۲۲) واقعات الناطفی، فتاویٰ قاضیخاں، فتاویٰ عالمگیری، شامی وغیرہ اسی قبیل سے ہیں

(گیارہویں بات) شروحات

(۱) الحاوی فی تخریج احادیث معانی الآثار، تالیف حافظ عبد القادر قرشی — اس میں یہ بتلایا گیا ہے کہ معانی الآثار کی فلاں حدیث صحاح وغیرہ فلاں فلاں کتاب میں موجود ہے جس سے معانی الآثار کی عظمت وعقیدت میں اضافہ ہو جاتا ہے

(۲) مبانی الاخبار۔ یہ کتاب چھ جلدوں میں علامہ عینی کی لکھی ہوئی ہے۔ اس میں احادیث کے صرف متون ومضامین سے متعلق بحث کی گئی ہے۔

(۳) نخب الافکار۔ یہ کتاب آٹھ جلدوں میں علامہ عینی کی ہے۔ اس میں متنِ حدیث کے ساتھ ساتھ رجال پر بھی بحث کی گئی ہے۔

(۴) مغانی الاخیار فی رجال معانی الآثار۔ یہ کتاب دو جلدوں میں علامہ عینی کی ہے اس میں صرف رجالِ طحاوی پر بحث کی گئی ہے۔

(۵) تراجم الاحبار فی رجال معانی الآثار۔ یہ کتاب چار جلدوں میں حضرت مفتی یحییٰ صاحب مدظلہ، کے والد بزرگوار حضرت حکیم محمد ایوب صاحب سہارنپوری مرحوم کی ہے۔ اس میں رجالِ طحاوی پر مفصل بحث ہے۔ یہ سہارنپور سے چھپ چکی ہے۔

(۶) تصحیح الاغلاط۔ یہ کتاب دو جلدوں میں حکیم محمد ایوب مرحوم کی ہے۔ اس میں تصحیح الاغلاط پر بہت اچھی بحث کی گئی ہے۔

(۷) امانی الاحبار۔ یہ کتاب معرکۃ الآراء وگرانقدر شرح ہے۔ بابُ

الرجل یصلی بالتجلین این یقیمہما تک چار جلدوں میں چھپ کر آچکی ہے۔
یہ حضرت جی مولانا محمد یوسف صاحب امیر تبلیغ و محدث کبیر نور اللہ مرقدہ کی ہے۔
اس میں متون ورجال دونوں پر مفصل بحث کی گئی ہے۔ مختلف ذرائع سے معلوم ہوا کہ یہ کتاب مکمل لکھی جا چکی ہے۔ مکمل مسودہ مرکز نظام الدین میں موجود ہے۔ خدا کرے یہ کتاب اکابر نظام الدین کے ہاتھوں سے مکمل چھپ جائے۔ اللہ تعالیٰ اکابر نظام الدین کو اس طرف متوجہ فرمادیں۔

(بارہویں بات) معانی الآثار کی دس خصوصیات

خصوصیت (۱) حضرات محدثین نے کتب حدیث کو آٹھ قسموں میں منقسم کر دیا ہے۔

(۱) **جامع**: یعنی حدیث کی وہ کتاب جس کے اندر جمیع اقسام حدیث، عقائد، احکام رقاق، آداب، تفسیر، تاریخ، مناقب، فتن سب موجود ہیں۔ جیسے صحیح بخاری، جامع ترمذی وغیرہ۔

(۲) **سنن**: حدیث کی وہ کتاب جو طہارت سے فرائض یا وصایا تک ترتیب فقہ پر لکھی گئی ہے۔ جیسے سنن ابوداؤد، سنن نسائی وغیرہ۔

(۳) **مسند**: وہ کتاب جسمیں صحابہ کی ترتیب پر حدیثیں جمع کی گئی ہیں۔ کبھی قدیم الاسلام صحابی کو مقدم رکھا جاتا ہے، اور کبھی خلفائے راشدین کو، کبھی بدریین کو، کبھی اکابر صحابہ کو مقدم اور اصاغر صحابہ کو مؤخر ذکر کیا جاتا ہے۔

(۴) **معجم**: وہ کتاب جس میں مشائخ کی ترتیب سے حدیثیں جمع کیجاتی ہیں جیسے معاجم امام طبرانی۔

(۵) **جزء**: وہ کتاب جسمیں ایک صحابی کی حدیثیں جمع کر دی گئی ہیں۔ یا صرف ایک مسئلہ سے متعلق جتنی حدیثیں ہیں وہ سب جمع کر دی گئی ہیں۔ جیسے مسئلہ رفع یدین پر مستقل کتاب ہے۔

(۶) **اربعین**: جسمیں چالیس احادیث جمع کر دی گئی ہوں جیسے اربعین امام نووی وغیرہ۔

(۷) علل: وہ کتاب جس کی ہر حدیث میں طرق و رواۃ پر بحث کی جاتی ہو جیسے جامع ترمذی کے اخیر میں کتاب العلل ہے۔

(۸) اطراف: وہ کتاب جس میں احادیث شریفہ کے ایسے ایسے اجزاء ذکر کردیئے جائیں جن سے پوری حدیث کا پتہ لگایا جاسکے جیسے اس زمانہ میں المعجم المفہرس کے نام سے اس طرح کی کتابیں چھپ چکی ہیں۔ جن میں حدیث شریف کا بعض حصہ ذکر کیا جاتا ہے اور اسکے ذریعہ پوری حدیث کا پتہ لگایا جاتا ہے۔

(عجالۂ نافعہ ص۱۱ مقدمہ بذل المجہود ص۷)

معانی الآثار کی سب سے بڑی خصوصیت یہی ہے کہ یہ سنن میں سے ہے۔ کہ یہ کتاب طہارت سے فرائض تک ترتیب فقہ پر لکھی گئی ہے۔

دوسری خصوصیت: یہ ہے کہ معانی الآثار میں بکثرت ایسی احادیث موجود ہیں جن سے دیگر کتب حدیث خالی ہیں۔

تیسری خصوصیت: ایک حدیث کے مختلف طرق کو جمع کردیتے ہیں اور تعدد طرق کیوجہ سے قوت آجاتی ہے۔

چوتھی خصوصیت: روایات کے ظاہری تعارض پر محققانہ کلام فرماتے ہیں جس سے ہر حدیث اپنے اپنے مقام پر بالکل و قیع نظر آتی ہے۔

پانچویں خصوصیت: احادیث کی وضاحت کے لئے صحابہ و فقہاء کے اقوال بھی نقل فرمادیتے ہیں جس سے زیادہ محقق بنجاتی ہیں۔

چھٹی خصوصیت: ائمہ جرح و تعدیل کے اقوال بھی نقل کردیتے ہیں۔

ساتویں خصوصیت: احناف کے دلائل کے ساتھ دوسرے ائمہ کے دلائل بھی بیان کردیتے ہیں۔ پھر نہایت محققانہ انداز سے محاکمہ کرتے ہیں جس سے علم حدیث و علم فقہ میں بصیرت حاصل ہوجاتی ہے۔

آٹھویں خصوصیت: اولاً احادیث پر محققانہ کلام کرتے ہیں پھر نہایت محققانہ انداز سے نظر قائم کر کے کسی ایک جانب کو ترجیح دیتے ہیں۔

نویں خصوصیت: متعارض احادیث کو لاکر ناسخ ومنسوخ کے درمیان امتیاز پیدا کردیتے ہیں۔ (مقدمہ امانی ص۱۱)

دسویں خصوصیت: کبھی ترجمۃ الباب کے تحت ایسی احادیث لے آتے ہیں جن کی بظاہر ترجمۃ الباب سے کوئی مناسبت نہیں ہوتی۔ لیکن درحقیقت بہت لطیف اور باریک انداز سے مناسبت ہوتی ہے۔ جیسے مسئلہ نجاست میں حدیث المؤمن لاینجس اور حدیث انّ الارض لاینجس اور حدیث بول اعرابی فی المسجد وغیرہ سے کتنے باریک انداز سے استدلال فرمایا ہے۔

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمہ طحاوی شریف

۱ قال ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامة بن سلمة الازدی الطحاوی رحمة الله علیه سألنی بعض اصحابنا من اهل العلم۔

۲ ان اضع له کتابًا اذکر فیه الاٰثار المأثورة عن رسول الله صلی الله علیه وسلم۔

۳ فی الاحکام التی یتوهم اهل الالحاد والضعفة من اهل الاسلام

۴ ان بعضها ینقض بعضًا لقلة علمهم بناسخها من منسوخها و ما یجب به العمل منها لما یشهد له من الکتاب الناطق و السنة المجتمع علیها۔

۵ واجعل لذلك ابوابًا۔

۶ اذکر فی کل کتاب منها ما فیه من الناسخ والمنسوخ وتاویل العلماء واحتجاج بعضهم علی بعض واقامة الحجة لمن صح عندی قوله منهم بما یصح به مثله من کتاب او سنة او اجماع او تواتر من اقاویل الصحابة او تابعیهم۔

۷ وانی نظرت فی ذلك وبحثت عنه بحثًا شدیدًا فاستخرجت منه ابوابًا علی النحو الذی سأل۔

۸ وجعلت ذلك کتبًا وذکرت فی کل کتاب منها جنسًا من تلك الاجناس۔

ترجمہ

۱ امام طحاویؒ نے فرمایا کہ میرے بعض مخصوص علم دوست تلامذہ اور دوستوں نے مجھ سے درخواست کی۔

۲ کہ میں ان کے لئے کوئی ایسی کتاب لکھوں جسمیں حضورؐ سے منقول ان احادیث شریفہ کو ذکر کروں۔

۳ جو ایسے احکام سے متعلق ہیں جنہیں ملحدین واہلِ اسلام میں سے کمزور ایمان والے (منکرین حدیث) اس بات کا وہم کرتے ہیں۔

۴ کہ احکامِ خدا میں سے بعض بعض کے ساتھ متعارض ہیں۔ جو احکام کے اندر ناسخ ومنسوخ کے بارے میں کم علمی کا نتیجہ ہے۔ اور قرآن حکیم اور احادیث متفق علیہ کی شہادت اور تائید کرنے کی وجہ سے جو حدیث واجب العمل ہے اسکو نہ جاننے کا ثمرہ ہے۔

۵ اور میرے دوستوں نے یہ بھی درخواست کی کہ میں اس کتاب کو مختلف ابواب پر تقسیم کردوں۔

۶ اور ان میں سے ہر باب اور ہر کتاب میں ان مسائل کو ذکر کردوں جو ناسخ و منسوخ کے قبیل سے ہوں، اور ذکر کردوں علمائے کرام کی تاویلات وتشریحات کو، اور ذکر کردوں فقہائے عظام میں سے بعض کا بعض کے خلاف استدلال کرنے کو۔ اور ان میں سے جن کا قول میرے نزدیک صحیح ثابت ہو اس کو قرآن کریم یا سنتِ رسولؐ یا اجماعِ امت یا صحابہ وتابعین کے متواتر ارشادات میں سے ان دلائل کے ذریعہ سے جن سے اس طرح کے احکام صحیح ثابت ہوجاتے ہیں۔ ان سے حجت قائم کرکے مدلل کردوں۔

۷ اور میں اس درخواست پر غور وخوض کرکے اس سے متعلق ابواب پر خوب شدت سے بحث وتحقیق کرونگا پھر اس سے اس نہج پر مسائل کا استخراج کرونگا جس

،تیج پر لکھنے کے لئے میرے احباب نے درخواست کی ہے۔

ف اور میں ان احادیث شریفہ کو مختلف حصوں اور ابواب پر تقسیم کرکے ہر ایک باب کو کتاب (کتاب الطہارۃ، کتاب الصلوٰۃ وغیرہ) کا عنوان دیکر ہر باب میں اسکے مناسب احادیث شریفہ ذکر کرونگا۔

یہاں فعل مضارع پر عطف کرکے فعل ماضی کے تمام صیغوں کا ترجمہ فعل مضارع کا کیا گیا ہے۔

مقدمۂ طحاوی شریف کی تحقیق وتشریح

امام طحاویؒ کے اس مقدمہ کے تحت آٹھ بحثیں عرض کرنی ہیں۔

(۱) اس کتاب کی وجہ تالیف کیا ہے۔ (۲) الآثار الماثورہ میں اثر کے معنی کیا ہیں (۳) اہل الالحاد والضعفہ کے مصداق کون ہیں۔ (۴) باب ناسخ ومنسوخ میں ملحدین ومنکرین حدیث کی طرف سے کیا اشکال ہوتا ہے۔ (۵) ناسخ ومنسوخ کے اقسام کیا ہیں۔ (۶) تاویل کے کیا معنی ہیں۔ (۷) اجماع وتواتر کے اصطلاحی معنی کیا ہیں۔ (۸) وان نظرت فی ذلك الخ سے کس بات کی طرف اشارہ ہے۔

پہلی بحث معانی الآثار کی وجہ تالیف

کتاب کی وجہ تالیف یہ ہے کہ امام طحاویؒ کے زمانے میں مستشرقین ملحدین ومنکرین حدیث اور غیر مقلدین کی طرف سے طرح طرح کے اشکالات واعتراضات وارد ہونے شروع ہوگئے تو اہل علم کے دل میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ تقابلی انداز پر فن حدیث میں کوئی ایسی کتاب تصنیف ہونی چاہیے جو حنفی مذہب کے اثبات کے ساتھ ساتھ ملحدین ومنکرین اور غیر مقلدین کے جوابات پر مشتمل ہو۔ چنانچہ اس سلسلہ میں امام طحاوی کے بعض مخصوص دوستوں اور تلامذہ نے امام طحاوی سے درخواست کی کہ آپ کوئی ایسی کتاب لکھدیں تو حضرت نے یہ

کتاب لکھی جسکی طرف صاحب کتاب نے سألنی بعض اصحابنا من اهل العلم الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

دوسری بحث اثر کے معنی میں اختلاف

اثر کے معنی مرادی کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں۔

قول ۱:۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے شرح نخبۃ الفکر میں، حضرت جی مولانا محمد یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار کے اندر، حضرت شیخ قدس سرہٗ نے اوجز المسالک کے اندر جمہور کا قول نقل فرمایا ہے کہ حضرات جمہور محدثین کے نزدیک حدیث، سنت، خبر، اثر یہ چاروں الفاظ مترادف ہیں۔ کلام رسول کے لئے چاروں الفاظ استعمال ہوتے ہیں۔

قول ۲:۔ بعض محدثین کے نزدیک اثر کا لفظ کلام رسول کے لئے نہیں بولا جاتا ہے بلکہ صرف قولِ صحابی کے لئے بولا جاتا ہے۔

قول ۳:۔ بعض محدثین کے نزدیک اثر کا لفظ صحابی و تابعی دونوں کیلئے بولا جاتا ہے۔ قولِ رسول کے لئے حدیث وسنت کو لایا جاتا ہے۔ حضرت امام طحاوی کے نزدیک اثر کا لفظ قولِ رسول اور قول غیر رسول سب کے لئے بولا جاتا ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں صاحب کتاب قولِ رسول کے لئے اکثر اثر کا لفظ لایا کریں گے۔ اسی لئے کہا ہے

الآثار المأثورۃ عن رسول اللہ الخ

تیسری بحث اَهلُ الْحَادِ وَالضَّعَفَۃ مِنْ اَهْلِ الْاِسْلَامِ کون ہیں؟

اہل الحاد ان لوگوں کو کہا جاتا ہے جو اپنے صحیح مذہب کو چھوڑ کر باطل کو اختیار کرتے ہیں دوسرے لفظوں میں ان کو دہریہ کہا جاتا ہے۔ الضعفۃ من اهل الاسلام کے مصداق اہل اسلام میں سے وہ لوگ جو حجیت حدیث کے منکر ہیں۔ لہٰذا الضعفہ سے منکرین حدیث کی جماعت کی طرف اشارہ ہے۔ علامہ ابن قتیبہ دینوری اپنی کتاب

مختلف الحدیث، کے اندر نظام معتزلی، نجار، ہشام ابن الحکم ثمامہ، اور ہاشم الاوقص وغیرہ کو اس جماعت میں مشہور و معروف قرار دیا ہے۔

چوتھی بحث مسئلہ نسخ پر ملحدین و منکرین حدیث کا اشکال

ملحدین و منکرین حدیث کی طرف سے یہ اشکال ہوتا ہے کہ مسلمان کلام خدا کے اندر نسخ کے قائل ہیں جو بالکل خلاف عقل ہے۔ کیونکہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ باری تعالیٰ نے بے سوچے سمجھے آج کچھ کہدیا اور جب کچھ خرابی نظر آئی تو کل کو اُسے بدل دیا، حالانکہ حکم خدا حکم انسان کی طرح کمزور نہیں ہے۔ بلکہ اس کا حکم ہمیشہ ایک اور اٹل ہوا کرتا ہے۔ اس میں تغیر و تبدل کی نوبت نہیں آتی۔ لہٰذا حکم خدا میں نسخ کو ثابت کرنا ہرگز درست نہیں ہوسکتا، اس اشکال کی طرف صاحب کتاب نے یتوھم اھل الالحاد والضعفۃ من اھل الاسلام ان بعضھا ینقض بعضًا لقلۃ علمھم بناسخھا من منسوخھا سے اشارہ فرمایا ہے۔

حجۃ الاسلام حضرت نانوتویؒ کا حکیمانہ جواب

جواب: حجۃ الاسلام مولانا محمد قاسم صاحبؒ نانوتوی نے پنڈت دیانند سرستی کے ساتھ رڑکی کے مناظرہ کے موقع پر اس اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔

جواب۱:۔ حکم خدا ارادۂ خدا کے تابع ہوتا ہے اور ارادۂ خدا میں تبدیلی سب کے نزدیک مسلم ہے۔ جب ارادۂ خدا میں تبدیلی ہوجاتی ہے تو اسکے تابع حکم خدا میں بھی تبدیلی ہوجاتی ہے۔ مثلاً رحم مادر میں جنم پانا خدا کے حکم و ارادہ سے ہوتا ہے۔ پھر ارادۂ خدا میں ذرا تبدیلی ہوجاتی ہے تو رحم مادر میں بڑھنا شروع ہوجاتا ہے۔ پھر ارادۂ خدا میں تبدیلی کی بنا پر رحم مادر سے دنیا میں آجاتا ہے۔ اس طرح ارادہ اور حکم میں تغیر ہوتا جاتا ہے۔ انسان اس تغیر کے نتیجہ میں صحت سے مرض، بچپن سے جوانی اور جوانی سے بڑھاپے کی طرف پھر زندگی سے موت کی طرف جاتا ہے۔ تو اگر یہ بات

ہوتی کہ ارادۂ خدا میں تبدیلی و تغیر نہ ہوتا تو رحم مادر میں سے باہر آنے کی نوبت نہ آتی۔
مرض میں مبتلا ہونے کے بعد صحت کی نوبت نہ آتی۔ زندگی کے بعد موت کی نوبت نہ آتی۔
جب ارادہ میں تبدیلی مسلم ہے تو اس کے تابع جو کہ حکم ہے اس میں بھی تبدیلی مسلم ہے۔
کیونکہ حکم خدا میں تبدیلی کے بغیر زندگی سے موت کی طرف منتقل ہونا محال ہے۔
لہٰذا تسلیم کرنا پڑیگا کہ ارادۂ باری میں تغیر کی وجہ سے احکام خدا میں بھی نسخ و تغیر وغیرہ واقع ہے۔

جواب ۲:۔ حکم سابق کا بدلنا کبھی غلطی کی بنا پر ہوتا ہے اور کبھی کسی مصلحت کی بنا پر ہوتا ہے طبیب کبھی کسی غلطی کی بنا پر نسخہ بدل دیتا ہے، اور کبھی مریض کے احوال میں تغیر ہونے کی بنا پر یا موجودہ دوا کی مدت ختم ہونے کی بنا پر، تو ایسی صورت میں طبیب کے اوپر غلطی کا الزام عائد نہیں ہوتا۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی انسان اور مامور کے تبدیل احوال کی مدت ختم ہونے کی بنا پر حکم کو تبدیل کر دیتا ہے۔ تو باری تعالیٰ اگر اس حکمت کی بنا پر اپنے سابق حکم کو تبدیل کر دیتا ہے تو اس پر غلطی کا الزام ہرگز عائد نہیں ہوسکتا۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ احکم الحاکمین ہے۔ اس کا کوئی فعل حکمت سے خالی نہیں ہے۔ نیز طبیب کے نسخہ تبدیل کرنے میں غلطی اور مصلحت دونوں ممکن ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کے حکم تبدیل کرنے میں غلطی ممکن نہیں۔ بلکہ صرف مصلحت ہی یقینی ہے۔ لہٰذا فریق مخالف پر لازم ہے کہ اپنے اشکال سے رجوع کرکے ہمارے مدعا کو تسلیم کرے۔

پانچویں بحث ناسخ و منسوخ کے اقسام کے سلسلے میں

ناسخ و منسوخ کے سلسلہ میں مختصر بحث جسکی طرف صاحب کتاب نے ما فیہ من الناسخ والمنسوخ سے اشارہ فرمایا ہے۔ اس کے تحت میں تین باتیں عرض کرنی ہیں۔

نسخ کی تعریف

نسخ کی تین تعریفیں کی جاتی ہیں۔

تعریف ۱:۔ حضرت علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں یہ تعریف ذکر فرمائی ہے کہ نسخ کے معنی سابق شرعی حکم کو مؤخر دلیل شرعی کیذریعہ سے اٹھا دینا۔

تعریف ۲ :۔ علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں دوسری تعریف یہ کی ہے کہ حکم خدا کا علت کے ختم ہوجانے کیوجہ سے اپنی انتہار کو پہونچ جانا۔

تعریف ۳ :۔ حضرت مولانا محمد یوسفؒ نے امانی الاحبار میں یہ تعریف فرمائی ہے کہ بظاہر دائمی عبادت کی مدت کے اختتام کو بیان کردینا بباطن موقت عبادت ہونے کی بناپر۔

دوسری بات نسخ کی کتنی صورتیں ہیں؟

توحافظ ابن حجرؒ نے شرح نخبۃ الفکر میں نسخ کی تین قسمیں بیان کی ہیں۔

۱ شارح از خود حکم سابق کے اٹھ جانے کی صراحت کردے۔ جیساکہ صحیح مسلم کے اندر حضرت بریدہؓ کی روایت ہے۔ کنت نھیتکم عن زیارۃ القبور فزوروھا فانھا تذکر الآخرۃ۔ (نخبۃ الفکر ص۵۷)

۲ دو متعارض روایات میں سے ایک کے مؤخر ہونے کے سلسلہ میں صحابی یقین دلادے جیساکہ حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔ کان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مستہ النار۔ الحدیث۔ (نخبۃ الفکر ص۵۷)

۳ تاریخ کے ذریعہ معلوم ہوجائے کہ دونوں میں فلاں روایت مؤخر ہے اور فلاں مقدم ہے، تو مؤخر ناسخ اور مقدم منسوخ ہوجائیگی۔ (نخبۃ الفکر ص۵۷)

نوٹ :۔ بعض لوگوں نے اجماع صحابہ کو بھی نسخ میں شامل فرمایا ہے۔ لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اجماع صحابہ ناسخ نہیں ہوسکتا ہے، بلکہ نسخ کے اوپر دلیل بن سکتا ہے۔

تیسری بات تعارض الادلۃ

تعارض الادلۃ اور تعارض الحکم کے وقت کس کو مقدم کیا جائے۔ اس سلسلہ میں حضرت علامہ کشمیریؒ نے دو مذہب نقل کیے ہیں۔

مذہب ۱ :۔ فیض الباری والعرف الشذی کے اندر حضرات شافعیہ کا مذہب یوں نقل فرمایا ہے کہ تعارض کے وقت اولاً تطبیق دینے کی کوشش کی جائیگی، ثانیاً ترجیح ثالثاً تنسیخ رابعاً تساقط۔

مذہب ۲ :۔ حضرت شاہ صاحبؒ نے فیض الباری اور العرف الشذی کے اندر بسط و تفصیل کے ساتھ حنفیہ کا مسلک نقل کیا ہے۔ اور اسپر حضرت نے مضبوط دلائل بھی پیش کیے ہیں۔ کہ حنفیہ کے نزدیک اولاً تنسیخ پر عمل کیا جائیگا ثانیاً ترجیح پر ثالثاً تطبیق پر۔ رابعاً تساقط پر۔ حضرت شیخ الہندؒ نے تقریر ترمذی کے اندر باب مما مسته النار کے تحت امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تطبیق کا ترجیح پر مقدم ہونا نقل فرمایا ہے۔ لیکن شاہ صاحبؒ نے فیض الباری کے مقدمہ میں اور العرف الشذی کے اندر النہی عن استقبال القبلة کے تحت دلائل کے ذریعہ سے اس قول پر رد فرمایا ہے۔

(نوٹ) نسخ صریحی، نسخ اجتہادی

نسخ کی دو قسمیں ہیں۔

۱۔ نسخ صریحی۔ جو شارع کی صراحت اور جزم صحابی کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔

۲۔ نسخ اجتہادی۔ جو تاریخ کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے۔ حضرات حنفیہ کے نزدیک جو نسخ سب پر مقدم ہے وہ نسخ صریح ہے۔ اور نسخ اجتہادی ترجیح کے بعد تطبیق سے پہلے ہوتا ہے۔ تو ترتیب یوں ہوگی اولاً تنسیخ صریح ثانیاً ترجیح ثالثاً تنسیخ اجتہادی رابعاً تطبیق خامساً تساقط۔ کما قال الشاہ انور فی العرف الشذی تحت باب النہی فی استقبال القبلة۔

چھٹی بحث۔ تاویل کی تعریف

تاویل کے معنی لفظ معنی موضوع لہٗ کو چھوڑ کر ایسے مناسب معنی کو اختیار کرنا کہ اسکے

اختیار کرنے سے کتاب وسنت کی مخالفت لازم نہ آتی ہو۔ اس عبارت کے ذریعہ صاحب کتاب نے اس طرف اشارہ فرمایا ہے کہ باب ناسخ ومنسوخ میں ائمہ مجتہدین کے دلائل سے بھی کام لیا جائیگا۔

ساتویں بحث

اجماع امت اور تواتر کے سلسلہ میں انعقادِ اجماع میں اختلاف

صاحب کتاب من کتاب اوسنۃ او اجماع او تواتر من اقوال الصحابۃ او تابعیھم کی عبارت لائے ہیں۔ اس عبارت کے تحت تین باتیں قابلِ غور ہیں۔

پہلی بات اجماع کا انعقاد کن لوگوں سے ہوتا ہے۔ اس سلسلہ میں حضرت جی مولانا محمد یوسف صاحبؒ نے امانی کے اندر پانچ اقوال نقل فرمائے ہیں

قول ۱۔ فرقہ زیدیہ اور امامیہ کے نزدیک اجماع کا انعقاد صرف عترتِ رسولؐ سے ہوتا ہے۔ باقی کسی سے نہیں ہوتا۔

قول ۲۔ داؤد ظاہری اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک صرف صحابہ سے اجماع کا انعقاد ہوسکتا ہے باقی کسی سے نہیں۔

قول ۳۔ امام مالکؒ کے نزدیک اجماع کا انعقاد صرف اہلِ مدینہ سے ہوتا ہے۔ اہلِ مدینہ چاہے صحابی ہوں یا تابعی۔

قول ۴۔ امام الحرمین کے نزدیک اجماع کا انعقاد مدینہ اور غیر مدینہ ہر جگہ کے صحابہ وتابعین اور غیر تابعین سب سے ہوسکتا ہے۔ لیکن ان کی تعداد تواتر کی تعداد کے برابر ہونا شرط ہے۔

قول ۵۔ حنفیہ اور شافعیہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک اجماع کا انعقاد ہر زمانہ کے معتبر علماء سے ہوسکتا ہے۔ ان کی تعداد تواتر کی تعداد ۔۔۔ ہو یا نہ ہو۔ صحابی ہو یا غیر صحابی، سب مسئلہ اجماع میں برابر ہیں۔

دوسری بات تواتر

تواتر سے کیا مُراد ہے۔ صحابہ اور تابعین کے اقوال کا شروع سے لیکر آخر تک اسطرح منقول ہونا ہے کہ نقل کرنیوالوں کا کذب پر متفق ہونا ناممکن ہو۔ اور متصل السند کثرت تعداد، تباین اماکن وغیرہ کی شرط بھی ہو۔ یہاں پر صاحب کتاب کی مراد مطلقاً تواتر نہیں ہے۔ بلکہ اقوالِ صحابہ و تابعین کا تواتر مراد ہے۔

تیسری بات ترتیبِ اجتہاد

صاحبِ کتاب نے اس عبارت کے اندر امام ابوحنیفہؒ کی ترتیب اجتہاد کو اختیار فرمایا ہے۔ یعنی سب سے پہلے کتابُ اللہ سے استدلال کیا جائیگا، دوسرے سنتِ رسولؐ سے، تیسرے اجماعِ امت سے، چوتھے اقوالِ صحابہ سے، پانچویں اقوالِ صحابہ میں اگر اختلاف ہو تو ان میں سے جو قول اقرب الی الکتاب ہو اس کو اختیار کیا جائیگا۔ ایسا نہ ہو تو جو قول اقرب الی السُّنۃ ہو اس کو اختیار کیا جائیگا۔ چھٹے قولِ تابعی کو اختیار کیے بغیر اپنے اجتہاد سے کام لیا جائیگا۔ جو درحقیقت مجتہدِ مطلق کا منصب ہے۔ چونکہ امام طحاوی مجتہدِ مطلق نہیں ہیں، بلکہ مجتہدِ منتسب ہیں اسلئے اقوالِ تابعی سے بھی کام لیں گے۔ اسلئے صاحبِ کتاب نے صحابہ کے بعد تابعی کا اضافہ فرمایا ہے۔

آٹھویں بحث قولِ تابعی مجتہدِ مطلق کیلئے حجت نہیں

انی نظرت فی ذٰلك سے صاحبِ کتاب یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ قولِ صحابی کے بعد قولِ تابعی کو لیے بغیر اجتہاد کرنا مجتہدِ مطلق کا منصب ہے۔ اور مجتہدِ منتسب اپنے اجتہاد میں قولِ تابعی کی بھی رعایت ملحوظ رکھتے ہیں۔ صاحبِ کتاب مجتہدِ مطلق نہیں ہیں، بلکہ مجتہدِ منتسب ہیں، اسلئے اقوالِ صحابہ کے ساتھ ساتھ اقوالِ تابعین سے بھی کام لیں گے۔ نیز وبحثت عنه بحثاً شدیداً فاستخرجت منه ابواباً

سے یہ فرمارہے ہیں کہ ہر باب کے اندر متعارض احادیث کو جمع کر کے خود اپنے اجتہاد کے ذریعہ سے تنسیخ و ترجیح و تطبیق اور تساقط کے سلسلہ میں فیصلہ فرمایا کریں گے۔

اسی سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ امام طحاوی طبقۂ ثالثہ کے مجتہد نہیں ہیں بلکہ طبقۂ ثانیہ کے مجتہد ہیں۔ کیونکہ فروعی مسائل میں باقاعدہ اجتہاد کرنا طبقۂ ثالثہ کا منصب نہیں ہے، بلکہ طبقۂ ثانیہ کا منصب ہے۔ لہٰذا کہنا پڑیگا کہ علامہ ابن کمال پاشا وغیرہ جن لوگوں نے امام طحاوی کو طبقۂ ثالثہ میں شمار فرمایا ہے۔ وہ ہرگز درست نہیں ہے۔

فَاَوَّلُ مَا ابْتَدَأْتُ بِذِكْرِهٖ مِنْ ذٰلِكَ مَا رُوِيَ عَنْ رَسُوْلِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

یہاں سے صاحب کتاب مقدمہ کے بعد باقاعدہ کتاب شروع فرمارہے ہیں۔ صاحب کتاب نے اس عبارت سے ایک دعویٰ کیا ہے کہ اس کتاب میں حضورؐ سے مروی مرفوع روایت کو بیان کریں گے۔ اسپر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ یہ دعویٰ کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ اس کتاب میں صرف مرفوع روایات کا ذکر ہوگا۔ کیونکہ صاحب کتاب اس کتاب میں مرفوع روایات کے علاوہ ائمہ کے مذاہب، علماء کی تاویلات، صحابہ و تابعین کے اقوال اور روایات کے رجال پر بھی بحث فرمائیں گے۔ اس کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب۱: مرفوع حدیث کے علاوہ باقی ساری اشیاء مرفوع روایات کے تابع اور مؤید ہیں نہ کہ مستقل، اسلئے اشکال کی ضرورت نہیں ہے۔

جواب۲: کلام رسول کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) کلام صریح جس کو حدیث مرفوع سے تعبیر کرتے ہیں کہ صراحۃً حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔ (۲) کلام رسول دلالۃً اور اشارۃً۔ جو براہِ راست حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول نہو۔ لیکن درحقیقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا کلام ہو۔ تو مذاہب ائمہ اور علماء کی تاویلات وغیرہ یہ سب کلام رسول دلالۃً و اشارۃً کے قبیل سے ہے کما قالہٗ فی الکوکب ص ج۱

اسلئے امام طحاوی کا یہ دعویٰ ما روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ سے

فی الجملہ صحیح ہے۔ (امانی الاحبار ص۲ ج۱)

فِی الطَّھَارَۃِ

فمن ذٰلك باب الماء یقع فیه النجاسة۔ مسئلہ پر گفتگو کرنے سے پہلے اس باب کے تحت میں جو نسخوں میں عبارت کی غلطیاں ہیں اُنپر نشاندہی کرنا بہتر ہے۔ کہ اس باب کے تحت میں مطبع آصفیہ کے نسخہ میں تین مقامات پر غلطیاں ہیں۔

مقام ۱ ص۳ س۱۶ حدثنا ابراھیم بن ابی داؤد وسلیمان بن ابی داؤد الاسدی قالا۔ اس عبارت میں تین غلطیاں ہیں۔

(۱) ابوداؤد اور سلیمان کے درمیان واؤ زائد ہے۔ (۲) سلیمان ابن کے بعد داؤد اسدی سے پہلے ابی کا لفظ صحیح نہیں ہے۔ بلکہ ابن کا لفظ ہونا چاہئے۔ (۳) الاسدی کے بعد قالا تثنیہ کا صیغہ صحیح نہیں ہے، بلکہ واحد کا صیغہ ہونا چاہئے۔ یعنی ابی داؤد سلیمان ابن داؤد الاسدی قال ہونا چاہئے۔

مقام ۲ ص۸ س۲۲ میں حدثنا حسین ابن نصر ابن المقرك البغدادی صحیح نہیں ہے بلکہ معارك صحیح ہے۔ یعنی حسین ابن نصر ابن معارك البغدادی ہے۔

مقام ۳ ص۱۱ س۱۸ میں فالی ھٰذہ الأثار مع ماتقدمھما مما رویناہ کے اندر ھُما صحیح نہیں ہے، بلکہ ھا صحیح ہے۔ یعنی مع ماتقدمھا صحیح ہے۔

مسئلۂ ماء کی تفسیر

صاحب کتاب نے اس باب میں دو اہم ترین اختلافی مسئلے بیان کئے ہیں۔

مسئلہ ۱ پانی میں نجاست گرنے سے پانی کے پاک رہنے اور ناپاک ہوجانے کے سلسلہ میں ہے۔

مسئلہ ۲ ماءِ قلیل اور کثیر کی تعیین کے سلسلہ میں ہے۔ جو مسئلہ قلتین سے مشہور ہے۔

مسئلہ ۱ پانی میں نجاست گرجانے کے بعد اس کی طہارت اور نجاست کے سلسلہ میں علامہ بنوریؒ نے معارف السنن ص۲۲۱ ج۱ کے اندر فرمایا ہے کہ علماء کے اقوال بیسؔ

سے تجاوز کر چکے ہیں۔ لیکن ان میں سے چار اقوال مشہور ہیں، جن پر بحث کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔

مسئلہ ماء میں ائمہ کے مذاہب

قول (۱) حضرت مولانا رشید احمد گنگوہیؒ نے الکوکب الدری ص۳۹ ج۱ میں فرمایا ہے کہ حضرت عائشہؓ، حسن بصریؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک جب پانی میں نجاست گر جائے تو پانی اسوقت تک ناپاک نہیں ہوگا جبتک کہ پانی (پانی کی طبیعت میں رہے) یعنی جبتک کہ اس کی رقت اور سیلان باقی رہے، چاہے پانی قلیل ہو یا کثیر۔ اس کے اوصافِ ثلاثہ میں تغیر ہو یا نہ ہو، ہر صورت میں ناپاک نہیں ہوگا لیکن حضرت گنگوہیؒ الکوکب الدری ص۳۹ ج۱ میں فرماتے ہیں کہ حضرت عائشہؓ کی طرف اس قول کو منسوب کرنا صحیح نہیں کیونکہ حضرت صدیقہؓ سے اس کے بارے میں کوئی صحیح روایت ثابت نہیں ہے۔ لہٰذا ہم زیر بحث مسئلہ میں اس قول کے متعلق بحث نہیں کریں گے۔

قول (۲) علامہ بنوریؒ نے معارف السنن ص۲۲۱ ج۱، حضرت مولانا خلیل احمد سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۳۲ ج۱، حضرت جی مولانا محمد یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار ص۳ ج۱، حضرت شیخؒ نے اوجز المسالک ص۵۲ ج۱، ملک العلماء علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع ص۷۱ ج۱ میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام مالکؒ سعید ابن المسیبؒ، ابراہیم نخعیؒ، عبدالرحمن بن ابی لیلیٰؒ، عکرمہؒ، جابر ابن زیدؒ، وغیرہ کے نزدیک پانی میں نجاست گر جانے سے اُسوقت تک ناپاک نہیں ہوگا جبتک کہ احدُ الاوصاف میں تغیر نہ ہو، چاہے پانی کم ہو یا زیادہ، ماءِ قلیل و کثیر میں کوئی فرق نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب میں ص۵ فذهب قوم الى هٰذه الآثار کے مصداق ہیں۔

قول (۳) علامہ بنوریؒ نے معارف السنن ص۲۲۱ ج۱، حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری ص۳۹ ج۱، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۳۲ ج۱، حضرت شیخؒ نے اوجز المسالک ص۵۲ ج۱

ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۲۴ ج۱، حضرت جی مولانا محمد یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار ص۲۷ ج۱، زین الدین ابن نجیمؒ مصری نے البحرالرائق ص۷۴ ج۱ اور علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع ص۷۱ ج۱ میں امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہ ابو ثور، ابو عبیدؒ، محمد بن اسحٰق، ابن خزیمہ کا مذہب نقل فرمایا ہے کہ ان کے نزدیک اگر ماء قلیل میں نجاست گرجائے تو مطلقاً ناپاک ہوجاتا ہے اگرچہ احدُ الاوصاف میں تغیر نہ ہو۔ اور اگر ماء کثیر میں نجاست گرجائے تو اسوقت تک ناپاک نہیں ہوگا جبتک کہ احدُ الاوصاف میں تغیر نہو۔

قول (۴) مذکورہ کتابوں میں حنفیہ کا مسلک نقل فرمایا ہے کہ حضرات حنفیہ کے نزدیک اگر ماء قلیل میں نجاست گرجائے تو مطلقاً ناپاک ہوجاتا ہے، اگرچہ احدُ الاوصاف میں تغیر نہو۔ اور اگر ماء کثیر میں نجاست گرجائے تو پانی اُسوقت تک ناپاک نہیں ہوگا جبتک کہ احدُ الاوصاف میں تغیر نہو۔ یہی مذہب نمبر تین ۳ اور چار ۴ کے لوگ وخالفھم فی ذٰلک آخرھم کے مصداق ہیں۔

قول نمبر تین ۳ اور چار ۴ کے درمیان فرق :-

ان دونوں مذاہب کے درمیان فرق یوں ہے کہ حضرات شوافع کے نزدیک ماء قلیل کی مقدار متعین ہے۔ یعنی مقدار قلتین ہے۔ جو تخمینی نہیں بلکہ تحقیقی مقدار ہے۔

چنانچہ امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ اگر دو ۲ قلہ میں نجاست گرجائے اور اسمیں مزید ایک قلہ پانی ڈالدیا جائے تو سارا پانی پاک ہوجائیگا۔ اسکے بعد اسمیں سے ایک قلہ نکال لیا جائے تو نجاست عود کر نہیں آئیگی۔

اور حضرات حنفیہ کے نزدیک ماء قلیل کی مقدار متعین نہیں ہے۔ بلکہ رائے مُبتلابہ پر سونپا گیا ہے۔

(نوٹ) احناف کے درمیان ماء قلیل میں اختلاف

خود احناف کے درمیان بھی ماءِ قلیل کے سلسلہ میں ذرا سا اختلاف ہے چنانچہ اس میں تین قول ہیں۔

قول (۱) امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ماءِ قلیل کی مقدار کا مدار رائے مبتلابہ پر ہے۔

قول (۲) امام ابویوسفؒ کے نزدیک اتنا پانی ہو کہ ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف حرکت نہ کرتا ہو۔

قول (۳) امام محمدؒ کے شاگردِ خاص ابوسلیمان جوزجانی نے حضرت امام محمدؒ سے ماءِ قلیل وکثیر کی مقدار کے سلسلہ میں دریافت فرمایا تو اسوقت امام محمدؒ کسی چھوٹی مسجد میں تشریف فرما تھے، تو حضرت امام محمدؒ نے جواب دیا کہ جو حوض اس مسجد کی حُدود کے برابر ہو وہ غدیرِ عظیم کے حکم میں ہوگا۔ اس کا پانی ماءِ کثیر کے حکم میں ہوگا۔ اور جو حوض اس سے چھوٹا ہوگا اس کا پانی ماءِ قلیل کے حکم میں ہوگا۔ یہ قول بالکل غیر تحقیقی ہے۔ اور تحقیقی قول قولِ اول ہے۔ لیکن حضرات متاخرین نے عوام الناس کی آسانی کے لئے امام محمدؒ کے اس قول پر فتویٰ دیا ہے۔

(نوٹ ۲) طریقۂ محاکمہ کے لئے فریقین کے درمیان امتیاز

ہم محاکمہ کرنے کے لئے مذہب نمبر ۲ یعنی مالکیہ وغیرہ کو ایک جانب رکھ کر ان کو فریقِ اول قرار دیں گے۔ اور مذہب نمبر ۳ اور ۴ کو ایک جانب رکھکر ان کو فریقِ ثانی قرار دیں گے۔

ائمہ کے دلائل

فریقِ اول کی دلیل شروع باب میں حضرت ابوسعید خدریؓ، سہل بن سعدؓ اور جابر بن عبداللہؓ کی روایت ہے۔ جسمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابی کے سوال کے جواب میں فرمایا ہے اِنَّ الماءَ طهورٌ لا ينجسه شیٌ۔ اس مضمون کی حدیث شریف کو صاحبِ کتاب نے پانچ سندوں کے ساتھ پیش کیا ہے۔ تین سندیں حضرت ابوسعید خدریؓ سے ایک سند حضرت سہل بن سعدؓ سے۔

اور ایک سند حضرت جابر بن عبد اللہ اور حضرت ابو سعید خدری سے نقل فرمائی ہے۔ اور شروع کی چار سندوں سے جو حدیث مروی ہے، وہ حدیث بئر بضاعہ سے موسوم ہے۔

بئر بضاعہ کی وجہ تسمیہ بضاعہ قبیلہ بنو ساعدہ کے ایک باغ کا نام ہے، اسی میں یہ کنواں تھا۔ تو یہ کنواں بھی بئر بضاعہ سے موسوم ہوگیا۔ (حاشیہ بخاری شریف ص۹۳۳ ج۲)

آخر کی سند سے جو حدیث مروی ہے وہ حدیث غدیر سفر سے موسوم ہے لیکن قول رسول ہیں دونوں مضمون ایک ہی معنی میں ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ پانی کبھی ناپاک نہیں ہو سکتا۔ اگرچہ اس میں نجاست گر جائے، چاہے ماء قلیل ہو یا کثیر۔ تو اس مضمون کی حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ فریق اوّل کا مدّعا صحیح ہے، کہ احد الاوصاف میں تغیر ہوئے بغیر پانی ناپاک نہیں ہو سکتا۔

فریقِ اوّل کی دلیل کا جواب

ص۱۲ وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا امّا ما ذكر تموه من بئر بضاعة الخ

یہاں سے فریقِ ثانی کی طرف سے فریقِ اوّل کی دلیل کے ترتیب وار شات جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱: فقالوا امّا ما ذكر تموه من بئر بضاعة فلا حجّة لكم فيه الخ سے تقریباً ۹ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حدیث بئر بضاعہ کے ذریعہ سے تمہارا استدلال درست نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ بئر بضاعہ کی کیفیت اور ہیئت کے سلسلہ میں علماء کے درمیان شدید اختلاف واقع ہوا ہے۔

چنانچہ امام طحاویؒ کے استاذ حضرت امام ابو جعفر احمد بن ابی عمران حنفی نے محمد ابن شجاع ثلجی کے واسطہ سے علّامہ واقدیؒ کی روایت نقل کی ہے کہ بئر بضاعہ سے باغات کی سیرابی کی جاتی تھی۔ اور باغات کی طرف بئر بضاعہ سے پانی کا

راستہ بنا ہوا تھا، تو بئر بضاعہ میں پانی برقرار نہیں رہا کرتا تھا، بلکہ ماء جاری کی طرح اس کا پانی نکلتا رہتا تھا تو اس طرح ماء جاری کا حکم بھی یہی ہے کہ اوصاف ثلثہ میں جبتک تغیر پیدا نہو پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے، چاہے ماء قلیل ہو یا کثیر۔ اور جاری پانی کے اندر تغیر اوصاف کے بغیر یا نجاست خود برتن یا چلو میں آنے بغیر ناپاک نہیں ہوتا ہے۔ اسی لئے بئر بضاعہ سے آپ کا استدلال درست نہیں ہوسکتا، کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان الماء لا ینجسہ شیء جاری پانی کے حق میں فرمایا ہے۔ لہٰذا فریق اول میں سے قول اول والوں کا یہ کہنا ہرگز درست نہیں ہوسکتا، کہ جبتک رقت وسیلان ختم نہ ہوجائے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔ نیز قول ثانی والوں کا یہ کہنا درست نہیں ہوسکتا کہ جب تک احد الاوصاف میں تغیر نہ ہوجائے پانی ناپاک نہیں ہوگا، ماء قلیل ہو یا کثیر۔ مذکورہ جواب کے اوپر فریق اول کی طرف سے دو اعتراض وارد ہوتے ہیں۔

جریان کے اقسام

اعتراض ۱: بئر بضاعہ ایک چھوٹا سا کنواں تھا اس میں اتنا پانی کہاں آیا کہ جاری ہوتا رہے؟

جواب: جریان کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) قدرتی جریان، جیسا کہ دریاؤں اور نہروں کے پانی کا جریان۔

(۲) کسبی اور اختیاری جریان، جس کی صورت حضرات فقہاء نے کنویں میں نجاست گرنے کی صورت میں گھڑوں اور بالٹیوں کے ذریعے جریان کو ثابت فرمایا ہے تو بئر بضاعہ کے پانی کا جریان اگر قدرتی جریان نہیں ہے تو لازمی طور پر کسبی جریان ماننا پڑیگا۔ لہٰذا کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

اعتراض ۲: علامہ واقدیؒ حضرات محدثین کے نزدیک بے انتہا ضعیف راوی ہیں، ان کی روایت قابل استدلال نہیں ہوسکتی۔

جواب ۱: علامہ واقدیؒ واقعی ضعیف راوی ہیں۔ لیکن ضعیف فن حدیث میں ہیں۔ اور فن تاریخ میں امام کی حیثیت رکھتے ہیں۔ اور بیر بضاعہ کی کیفیت کا تعلق باب حدیث سے نہیں ہے، بلکہ باب تاریخ سے ہے۔ اور تاریخی میدان میں علامہ واقدیؒ سب کے نزدیک معتبر ہیں، اسلئے کوئی اشکال نہیں ہوسکتا
جواب ۲: فریق ثانی کی طرف سے مالکیہ وغیرہ کے استدلال کا دوسرا جواب یہ ہے کہ مالکیہ وغیرہ کے نزدیک بھی نجاست گرنے کے بعد احد الاوصاف میں تغیر ہونا شرط ہے۔ بغیر تغیر کے پانی ناپاک نہیں ہوسکتا۔ اور جس حدیث شریف سے ان لوگوں نے استدلال کیا ہے، اسکے اندر احد الاوصاف میں تغیر کی قید نہیں ہے۔ بلکہ تغیر کی قید جو ہے وہ مالکیہؒ نے اپنے قیاس سے لگائی ہے۔ تو اگر اس حدیث کے الفاظ کے عموم میں اس قید کا حق حاصل ہوسکتا ہے تو ہم کو بھی قلیل وکثیر کی قید لگانے کا حق ہوگا۔ لہٰذا اگر ماء قلیل میں نجاست گر جائے تو اس میں احد الاوصاف میں تغیر کی ضرورت نہیں ہے۔ بلکہ تغیر ہوئے بغیر پانی ناپاک ہوجائیگا۔

مالکیہؒ کی طرف سے جواب

مالکیہ وغیرہ کی طرف سے ہمارے اس الزامی جواب کا جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے چنانچہ ان لوگوں نے کہا ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں حدیث شریف کا پورا حصہ موجود نہیں ہے، بلکہ پورا حصہ سنن دار قطنی میں حضرت ابو امامہؓ اور حضرت ثوبانؓ کی روایت، نیز سنن ابن ماجہ میں حضرت ابو امامہؓ کی کی روایت میں موجود ہے، پوری حدیث شریف یوں ہے "ان الماء طهور لا ينجسه شیء الا ما غلب علی طعمه او لونه او ریحه" لہٰذا تغیر اوصاف کی جو قید لگائی ہے وہ قیاس کے ذریعہ نہیں لگائی گئی ہے، بلکہ وہ قید خود حدیث شریف میں موجود ہے۔

مالکیہ کے جواب پر جرح

اس کا جواب فریقِ ثانی کی طرف سے حافظ ابن حجرؒ نے تلخیص الحبیر میں یوں دیا ہے کہ حضرت ثوبانؓ اور ابوامامہؓ کی روایت صحت کے درجہ میں نہیں ہے، بلکہ بے انتہا ضعیف ہے۔ حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ۱؍۴۹ میں نقل فرمایا ہے کہ امام دارقطنیؒ اور امام شافعیؒ وغیرہ نے رشدین بن سعد کو ضعیف و متروک کہا ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اس حدیث شریف کا مدار رشدین بن سعد پر ہے۔ اور جہاں حدیث شریف متصل ہوتی ہے وہاں رشدین بن سعد آجاتا ہے۔ اور جہاں وہ نہو وہاں حدیث شریف منقطع ہوجاتی ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جو حدیث شریف متصل ہو اور راوی ضعیف ہو، یا راوی قوی ہو اور حدیث منقطع ہو تو دونوں صور توں میں حدیث شریف قابلِ استدلال نہیں ہوتی ہے۔ لہٰذا اس ضعیف حدیث سے اتنے معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ میں استدلال کرنا ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔ اسلئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ تغیر اوصاف کی قید آپ لوگوں نے اپنے قیاس سے لگائی ہے نہ کہ حدیث سے۔ اسلئے ہم بھی قیاس کے ذریعہ سے قلیل و کثیر کی قید لگا سکتے ہیں۔

جواب ۳: وکان من الحجۃ فی ذلک ایضا الخ سے تقریباً چھ سطروں میں جواب دیا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ فریقِ اول بھی یہ کہتے ہیں کہ اگر پانی میں نجاست گر کر احدالاوصاف میں تغیر ہوجائے تو ناپاک ہوجاتا ہے۔ اور بئر بضاعہ ایک چھوٹا سا کنواں ہے، تو اسکے اندر مردہ کتے اور حیض کے کپڑے ڈال دیئے جائیں، اور احدالاوصاف میں تغیر نہو یہ بالکل غیر ممکن بات ہے۔ کیونکہ اگر ایک مردہ کتا بھی بئر بضاعہ جیسے چار، پانچ کنوؤں کے برابر کنویں میں ڈال دیا جائے تو وہ کنویں کے پانی کو سڑا دیگا۔ اور ایک چھوٹے سے کنویں میں مردہ کتا بھی ہو اور عورتوں کے کرسف بھی ہوں پھر بھی کنواں ناپاک نہو تو یہ محال بات ہے۔ اور یہ بات ہر وہ شخص سمجھ سکتا ہے جسکے اندر ذرا سی بھی

عقل ہو۔ لہٰذا حدیث بئر بضاعہ کے ذریعہ استدلال کرنا آپکے لئے ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔

ص ۱۵ س ۱۵: واجمعوا ان ذلك لم يكن وقد داخل الماء التغير من جهة من الجهات اللتى ذكرنا استحال عندنا۔ والله اعلم

مذکورہ عبارت پیچیدہ عبارت ہے۔ اس کا ترجمہ یہ ہے کہ علماء کا اجماع اسپر ہے کہ پانی ناپاک نہ ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اسکے طعم، لون، ریح وغیرہ میں سے کسی میں تغیر نہ ہو، حالانکہ پانی کے اندر مذکورہ نجاسات میں سے کوئی نجاست گرجائے تو تغیر پیدا ہوجاتا ہے۔ اور تغیر نہ پیدا ہونا محال بات ہے۔ لہٰذا ہمارے نزدیک مذکورہ حدیث شریف سے استدلال محال ہے۔

جواب۴: ص ۱۶ س ۱: والله اعلم ان يكون سوالهم النبىؐ عن ماءها وجوابه اياهم فى ذلك بما اجابهم كان والنجاسة فى البئر الخ سے ان پانچ سطروں کے اندر جواب ۴ پیش کیا گیا ہے۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرات صحابۂ کرام کا حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم سے بئر بضاعہ کے پانی کے متعلق سوال کرنا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ان کو جواز میں جواب دینا بئر بضاعہ کے اندر مذکورہ نجاست کے موجود ہونے کی حالت میں نہیں تھا۔ بلکہ صورت حال یہ تھی کہ زمانۂ جاہلیت کے اندر اس کنویں میں مُردار اور دیگر نجاستیں ڈالی جاتی تھیں۔ اور زمانۂ اسلام کے بعد ساری نجاستیں نکال کر کنویں کو صاف کردیا گیا تھا۔ بعد میں اس کنویں کے اندر نیا پانی طاری ہوا ہے۔ لیکن حضرات صحابہ کے دلوں میں یہ بات بیٹھی ہوئی تھی کہ اگرچہ نفس پانی اور نجاستیں نکال دی گئی ہیں لیکن پھر بھی نجاست سے مس کیا ہوا کیچڑ اور دیوار تو موجود ہے۔ تو مائے طاری کیچڑ اور دیوار سے ملجانے کے بعد ناپاک ہوجانا چاہئے۔ اسی تردّد و شبہ کی بناپر صحابۂ کرام نے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال فرمایا تھا، اور چونکہ دیوار وکیچڑ کا نکالنا تکلیف مالایطاق اور مشکل کام ہے، اسلئے شریعت نے

اس کو معاف کر دیا ہے۔ لیکن صحابہ کے دلوں میں تردد موجود تھا، تو اس تردد کو دور کرنے کے لئے اسلوب حکیم کے طور پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ماء طاری کے پاک ہونے کو فرمایا۔ ساتھ ہی ساتھ یہ بھی فرمایا کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی۔ اس صورت میں حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت جو شروع باب میں گزر چکی ہے۔ انہ یلقی فیہ الجیف والمحائض کے اندر لفظ کان محذوف ہوگا۔ لہٰذا تقدیر عبارت یوں ہوگی انہ کان یلقی فیہ الجیف والمحائض۔ یعنی کسی زمانہ میں اس کنویں میں مُردار اور حائضہ کے کپڑے، اور دیگر گندگیاں ڈالی جاتی تھیں، تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مائے طاری کے اعتبار سے ان الماء لا ینجسہ شیء فرمایا ہے۔ یا ان الماء لا ینجس فرمایا۔ تو شیء کا مصداق دیوار اور کیچڑ ہوں گے۔ اور الماء میں الف لام عہد خارجی کا ہوگا۔ اور اس پانی سے مُراد مائے طاری ہوگا نہ کہ سابق پانی۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ نجاست اور مائے سابق کے نکال دینے کے بعد دیوار اور کیچڑ میں سے کوئی چیز مائے طاری کو ناپاک نہیں کر سکتی۔

تین قسم کی احادیث شریفہ سے جواب نمبر ۲ کی تائید

وقد رأیناہ صلی اللہ علیہ وسلم قال المؤمن الخ سے صاحب کتاب نے اس جواب نمبر ۲ کی توضیح و تائید کے لئے تین قسم کی احادیث شریفہ نقل فرمائی ہیں بظاہر ترجمۃ الباب سے ان احادیث شریفہ کا کوئی تعلق اور مناسبت نہیں ہے۔ مگر اس کے اندر لطیف و باریک انداز سے مناسبت تامہ موجود ہے۔ یہ معانی الآثار کی مختلف خصوصیات میں سے ایک اہم ترین خصوصیت ہے۔ کہ کبھی ترجمۃ الباب کے تحت استدلال کرنے کے لئے ایسی احادیث لے آتے ہیں جن کا تعلق بظاہر ترجمۃ الباب سے نہیں ہوتا ہے۔ لیکن باریک انداز سے تعلق موجود ہوا کرتا ہے۔

حدیث ۱: حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ان المسلم لا ینجس ہے۔

حدیث ۲: حضرت حسن بصریؒ کی روایت ہے ان الارض لا تنجس۔

حدیث ۳: ایک اعرابی ذوالخویصرہ تمیمی کے مسجد میں آکر کھڑے ہوکر پیشاب کرنے کے سلسلہ میں حدیث ہے۔

حدیث نمبر ایک سے استدلال کی صورت یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ جنابت کی حالت میں تھے، تو جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مصافحہ ملانا چاہا تو حضرت ابوہریرہؓ نے اپنا ہاتھ کھینچ لیا، اور فرمایا کہ میں جنبی ہوں، تو جواب میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ مؤمن ناپاک نہیں ہوتا۔

اب سنو! جنبی کی دو حالتیں ہیں۔

حالت ۱: مسِ مصحف، تلاوتِ قرآن، ادائے صلوٰۃ کے اعتبار سے ناپاک ہے۔

حالت ۲: مصافحت، مضاجعت، مواکلت، مشاربت، ملامست وغیرہ کے اعتبار سے پاک ہے۔ تو حضورؐ کا یہ فرمانا کہ مؤمن ناپاک نہیں ہوتا وہ حالت نمبر ۲ کے اعتبار سے ہے۔ اسی طرح بئر بضاعہ میں بھی دو حالتیں ہیں۔

حالت ۱: گندگی اور ناپاک پانی کے موجود ہونے کے اعتبار سے ہے۔

حالت ۲: گندگی اور ناپاک پانی نکال لینے کے بعد مائے طاری اور دیوار و کیچڑ کے اعتبار سے ہے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو بئر بضاعہ کے پانی کے بارے میں فرمایا ہے کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرسکتی، یہ حالت نمبر ۲ کے اعتبار سے فرمایا ہے۔

حدیث نمبر ۲ سے استدلال: حضور نے ان الارض لا تنجس فرمایا ہے یہ قبیلہ بنو ثقیف کے لوگ مدینہ منورہ حاضر ہوکر مسجد نبویؐ میں خیمہ ڈال کر قیام کرتے وقت صحابہ کے سوال کے جواب میں فرمایا تھا کہ مشرک کے اندر دو اعتبار ہیں۔

نمبر ۱ : اس کا بدن زمین سے مس کرنے کے اعتبار سے پاک ہے۔ اگر اس کا بدن زمین سے لگ جائے تو زمین ناپاک نہیں ہوتی ہے۔
نمبر ۲ : مشرک اپنے دل کے اعتبار سے ناپاک ہے۔ اسلئے کہ قرآن مجید کے اندر مشرکین کے دلوں کے اعتبار سے اِنَّمَا الْمُشْرِکُوْنَ نَجَسٌ کہا گیا ہے۔
اور حدیث شریف کے اندر حضورؐ نے ان کے بدن کے اعتبار سے ان الارض لا تنجس فرمایا ہے۔ تو جس طرح مشرک کے اندر دو اعتبار ہیں۔ ایک اعتبار سے ناپاک اور ایک اعتبار سے پاک ہے۔ اسی طرح بئر بضاعہ کے اندر بھی دو اعتبار ہیں۔ نمبر ۱ : مائے نجس کے اعتبار سے ناپاک ہے۔
نمبر ۲ : نجاست اور نجس پانی نکالدینے کے بعد مائے طاری کے اعتبار سے پاک ہے۔ اور مائے طاری کا کیچڑ اور دیوار سے مس ہونا موجب نجاست نہیں ہے۔
حدیث نمبر تین سے استدلال : حدیث نمبر ۳ سے دو طریقے سے استدلال ہوگا۔
نمبر ۱ حدیث ان الارض لا تنجس کے لئے تاکید اور توضیح۔
نمبر ۲ : فریق اول کے مدعا کے جواب نمبر ۲ کی تائید میں استدلال۔
طریقہ ۱ : حضورؐ نے ان الارض لا تنجس جو فرمایا ہے وہ اس اعتبار سے ہرگز نہیں ہے کہ زمین میں نجاست لگنے سے زمین ناپاک ہی نہیں ہوتی ہے، بلکہ مشرکین کے بدن کے اعتبار سے فرمایا تھا، ورنہ حدیث اعرابی میں یہ بات بالکل واضح طور پر موجود ہے کہ زمین میں نجاست لگنے سے زمین ناپاک ہو جاتی ہے، چنانچہ حضرت ذو الخویصرہ نے مسجد میں کھڑے کھڑے پیشاب فرمایا ہے تو مسجد ناپاک ہو جانے کی وجہ سے حضورؐ نے اس زمین کے اوپر بالٹیوں سے پانی ڈلوا دیا، اور زمین کھود کر مٹی کو نکلوا دیا۔ یہ نجاست لگنے کی وجہ سے زمین ناپاک ہو جانے کی بنا پر کیا گیا تھا۔ اسلئے آپ کو تسلیم کرنا

ہوگا کہ حدیث ان الارض لا تنجس اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہے، بلکہ اسمیں تاویل کی ضرورت ہے۔ اسی طرح حدیث بئر بضاعہ میں بھی تاویل کی ضرورت ہے۔ جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

صاحب کتاب نے حدیث اعرابی کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ دو سندیں حضرت انسؓ سے اور ایک سند حضرت طاؤس سے، اور ایک سند حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے۔

طریقۂ استدلال ۲: حدیث قال ابو جعفر الخ سے ہے کہ حضورؐ نے جو زمین

کے بارے میں فرمایا ہے کہ زمین ناپاک نہیں ہوتی ہے وہ نجاست کے موجود ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ نجاست کے زائل ہونے کے اعتبار سے ہے۔ اسی طریقہ سے حدیث بئر بضاعہ میں جو فرمایا ہے کہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کر سکتی۔ وہ نجاستوں کے بئر بضاعہ میں موجود ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے، بلکہ نجاستوں کے بئر بضاعہ سے نکالدینے کے اعتبار سے ہے۔

لہٰذا آپکا مدعا حدیث بئر بضاعہ کے ذریعہ ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا۔

مٹی پاک کرنیکا طریقہ:۔

نوٹ:۔ مٹی ناپاک ہونے کے بعد پاک کرنیکا کیا طریقہ ہے؟ اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱: امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک زمین صرف پانی بہانے سے پاک ہوجاتی ہے۔

مذہب ۲: حضرات حنفیہ کے نزدیک مٹی تین طریقوں سے پاک ہوجاتی ہے

نمبر ۱: پانی بہانے کے ذریعہ۔

نمبر ۲: جہاں پر نجاست لگی ہے اس جگہ نجاستوں کے بقدر زمین سے مٹی کھود کر نکال دینے کے ذریعہ۔

نمبر ۳: دھوپ کے ذریعے یا ہوا کے ذریعے خشک ہو جانیکی وجہ سے۔

مذہب نمبر ایک کی دلیل: حدیث اعرابی ہے، جو حضرت انسؓ سے مروی ہے۔ کہ مسجد میں پیشاب کرنے کے موقع پر حضورؐ نے اسجگہ پر بالٹیوں سے پانی بہانے کا حکم فرمایا تھا۔ لہٰذا اگر خشک ہونے کے ذریعہ مٹی پاک ہو جاتی تو پانی بہانے کا حکم نہ فرماتے۔ اسی طرح اگر مٹی کھود کر نکالدینے سے پاک ہو جاتی تو پانی بہانے کا حکم نہ فرماتے۔

مسجد میں پیشاب کرنیوالے اعرابی

نوٹ:۔ حضرت انسؓ سے مسجد میں پیشاب کرنیوالے اعرابی کے بارے میں تین اقوال ہیں۔

نمبر ۱: اقرع ابن حابسؓ۔

نمبر ۲: عیینہ ابن حصین۔

نمبر ۳: ذوالخویصرہ تمیمی یا یمانی۔ قول ثالث زیادہ راجح ہے۔

فریقِ ثانی کی دلیل: عددِ قلیل عدد کثیر کے منافی نہیں ہے، کہ حضرت انسؓ کی حدیث میں صرف پانی بہانے کا حکم ذکر کرنیکی وجہ سے خشک ہونے اور مٹی نکالنے کے ذریعے پاک ہونے کے منافی نہیں ہے۔ اسلئے کہ سنن دار قطنی اور سنن کبریٰ بیہقی، مصنف عبدالرزاق مصنف ابن ابی شیبہ وغیرہ کے اندر ذکوۃُ الارضِ یُبسُھَا کی روایت موجود ہے۔ اس سے صاف واضح ہوتا ہے کہ خشک ہونے کے ذریعے سے بھی مٹی پاک ہو جاتی ہے۔ نیز ابوداؤد شریف ص ۵۵ ج ۱ میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا اثر موجود ہے۔ جسکے لئے امام ابوداؤدؒ نے بَابُ طُهُورِ الْاَرْضِ یُبْسُ کا ترجمۃ الباب باندھا ہے حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ مسجد نبوی کے اندر کتے کبڈی کھیلتے تھے اور مسجد نبوی کی دھلائی نہیں ہوتی تھی، حالانکہ کثرت کیساتھ کتوں کا مسجد نبوی میں جمع ہونا

اس بات پر ظن غالب ہے کہ کتے اس میں ضرور پیشاب کرتے ہوں گے۔ اور زمین خشک ہو جانے کی وجہ سے دھلائی کا حکم نہیں کیا گیا ہے۔

فریق ثانی کی طرف سے فریق اوّل کو ان کی دلیل کے رد میں جو سات جوابات دیئے تھے ان میں سے مذکورہ چار جوابات خود امام طحاویؒ نے دیئے ہیں۔ اور بقیہ تین جوابات ہم دوسری کتابوں سے دیتے ہیں۔

جواب ۵: حضرت علامہ شبیر احمد عثمانی نے حضرت شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ سے فتح الملہم ج۱ ص۴۴۲ میں نقل فرمایا کہ بئر بضاعہ نشیب (نیچائی) میں واقع تھا اور اسکے چاروں جانب آبادی تھی، اور چاروں جانب سے جو نجاستیں گھروں سے متصل ڈالی جاتی تھیں ان کا ہوا سے اڑکر اور بارش سے بہہ کر بئر بضاعہ کے پانی تک پہونچ جانا ممکن تھا اسلئے صحابہؓ نے اس امکان اور وہم کی بنا پر سوال فرمایا تھا۔ تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وہمی سوال کا جواب اسلوب حکیم کے طور پر دیا کہ بئر بضاعہ کا پانی یقینی طور پر پاک ہے، تو تمہارا یہ وہم اس کو ناپاک نہیں کرسکتا۔ کیونکہ قاعدہ ہے الیقین لایزول بالشك (الاشباہ والنظائر ص۱) یقین شک کیوجہ سے زائل نہیں ہوتا۔

جواب ۶: حضرت علامہ عثمانی نے علامہ خطابی سے فتح الملہم ج۱ ص۴۴۲ میں نقل فرمایا ہے کہ اسکے اندر مردار اور عورتوں کے کرسف دیگر گندگیوں کے پھینکنے کے ذریعہ سے اس کنویں سے کوڑی کا کام لیا جاتا تھا۔ اور یہ بات حضرات صحابہ کرام کی شان سے بہت مستبعد ہے۔ کیونکہ حضرات صحابہ نوع انسانی میں آخری درجہ کے نظیف الطبع تھے۔ اور اس زمانہ میں پانی کی قلت تھی، لوگ پریشان تھے۔ تو اس حالت میں صحابہ کرامؓ جیسے نظیف الطبع انسان لوگوں کے پینے کے کنویں کے اندر اس طرح ناپاکی کیسے ڈال سکتے ہیں۔ جبکہ ایسی بات کی کسی غیر مسلم کافر اور منافق سے بھی

توقع نہیں ہوسکتی۔ تو لامحالہ حدیث شریف قابل تأویل ہے۔ بغیر تأویل کے حدیث شریف مذکور پر عمل ممکن نہیں۔

جواب ۵: ابوداؤد شریف ج ۱ ص ۹ کے اندر حضرت امام ابوداؤدؒ نے جواب دیا ہے کہ حضرت نے حدیث بئر بضاعہ کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند ۱ میں حضرت کے تین استاذ ہیں۔ محمد بن العلاء، حسن بن علی اور محمد بن سلیمان الانباری۔

سند ۲ میں حضرت کے دو استاذ ہیں (۱) محمد بن ابی شعیب الحرانی، عبدالعزیز ابن یحییٰ الحرانی۔ ان دو سندوں سے حدیث شریف نقل فرماکر آخر میں قال ابوداؤد کے ذریعہ یوں توجیہ فرمائی ہے کہ حضرت کے استاذ قتیبہ ابن سعید نے بئر بضاعہ کے نگراں سے معلوم کیا کہ اسکا پانی زیادہ سے زیادہ کتنا اور کم سے کم کتنا ہوتا تھا؟ تو نگراں نے جواب دیا کہ کم سے کم گھٹنوں تک اور زیادہ سے زیادہ ناف تک ہوتا تھا۔ اور خود امام ابوداؤد فرماتے ہیں کہ میں نے از خود جاکر بئر بضاعہ کی لمبائی وچوڑائی کو اپنی چادر سے ناپا تو وہ کنواں کل چھ ذرع تھا۔ نیز امام ابوداؤد نے باغ بئر بضاعہ کے دربان سے معلوم کیا کہ کیا اس کنویں میں آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے ابتک کبھی تبدیلی ہوئی ہے یا نہیں۔ تو انہوں نے فرمایا کہ یہ کنواں اسی کیفیت پر ہے۔ جو کیفیت زمانۂ نبوت میں تھی۔ اب امام ابوداؤد کی اس تقریر سے معلوم ہوا کہ بئر بضاعہ بہت چھوٹا سا کنواں ہے۔ اور اس کی گہرائی بھی بہت کم ہے۔ تو اگر ایسے چھوٹے کنویں میں مُردار اور دیگر گندگیاں موجود ہوں تو لامحالہ اس کنویں کا پانی تو پانی ہے سامنے سے بدبو کی وجہ سے گذرنا بھی بہت مشکل ہوگا۔ لہٰذا حدیث بئر بضاعہ اپنے ظاہری معنی پر ہرگز محمول نہیں ہوسکتی۔ مذکورہ تأویلات میں سے کوئی نہ کوئی تأویل کرنی ضروری ہوگی۔

فریقِ ثانی حنفیہؒ وشافعیہؒ کے دلائل

ص ۱۲ وقد رأیناہ بیین ذٰلک فی غیر ھٰذا الحدیث الخ یہاں سے صاحبِ کتاب فریقِ ثانی کی طرف سے ان کے مدّعا کے ثبوت میں دلیل پیش فرما رہے ہیں۔ چنانچہ ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔ جن میں سے صاحب کتاب نے اس کتاب کے اندر ۲ دو دلیلیں پیش کی ہیں۔ اور باقی ۲ دو دلیلیں دوسری کتابوں سے دیتی ہیں۔

دلیل نمبر۱: حدیث ماء راکد جس کو صاحبِ کتاب نے ۲ دو صحابی سے ۱۰ دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے نو سندوں کے ساتھ اور حضرت جابر بن عبداللہ سے ایک سند کیساتھ۔ اس حدیث میں حضورؐ نے مائے راکد سے پیشاب کرکے پھر اس سے غسل اور طہارت حاصل کرنے سے سخت ممانعت فرمائی ہے۔ جب حضورؐ مائے راکد کے اندر نجاست گرجانے کے بعد اس سے طہارت حاصل کرنے سے اس طرح سختی سے منع فرمارہے ہیں تو حدیث بئر بضاعہ جس کے اندر مُردہ کتّے اور دیگر سڑی ہوئی گندگیاں موجود ہیں اس سے طہارت حاصل کرنے اور اسکے پانی کے پینے کی اجازت کس طرح دیسکتے ہیں۔ لہٰذا آپ کو تسلیم کرنا ہوگا کہ حدیث بئر بضاعہ اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہے۔ بلکہ یا تو اس کا پانی جاری تھا، یا نجاستوں سے کنویں کی صفائی ہوجانے کے بعد حضورؐ نے یہ اجازت دی تھی۔ لہٰذا حدیث مائے راکد میں ماءِ قلیل دائم مُراد ہے۔ اسلئے ممانعت فرمائی۔ اور مائے جاری اور مائے کثیر میں نجاست اسوقت تک مؤثر نہیں ہوتی ہے جبتک کہ اوصافِ ثلاثہ میں تغیر نہ آجائے۔ یا خود چلّو یا برتن میں نہ آجائے۔ اور مائے قلیل کے اندر نجاست ہر حال میں مؤثر ہوجاتی ہے، خواہ تغیر اوصاف ہو یا نہو۔

دلیل نمبر۲: وقد روی عن رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ایضا فی غسل

الاناء میں ولوغ الکلب الخ کہ اگر برتن میں کتا منہ ڈالدے تو پانی تو پانی برتن کو بھی سات مرتبہ دھونے کا حکم فرمایا ہے جسکی تفصیل مسئلہ سؤر الکلب کے تحت آنیوالی ہے۔ کہ برتن کے اندر جو پانی ہوتا وہ مائے قلیل تو ضرور ہے۔ لیکن کتے کے منہ ڈالنے کی وجہ سے تغیر اوصاف نہیں ہوتاہے۔ تو معلوم ہوا کہ پانی کے ناپاک ہونے کے لئے احد الاوصاف میں تغیر شرط نہیں۔ اگر تغیر شرط ہوتا تو حضورؐ برتن کے پانی کو پھینک کر برتن کو سات مرتبہ دھونے کا حکم نہ فرماتے، لہٰذا فریق اول کی پیش کردہ احادیث شریفہ جو شروع باب میں حضرت ابو سعید خدریؓ سے روایت کی گئی ہیں ان کے درمیان اور حدیث ولوغِ کلب کے درمیان توجیہ کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ شروع باب کی احادیثِ شریفہ مائے جاری پر محمول ہیں۔ یا اخراج نجاست کے بعد کی حالت پر محمول ہیں، اور حدیث ولوغِ کلب وغیرہ مائے قلیل پر محمول ہوگی۔ تو اگر اس طرح توجیہ کیجائے تو دونوں قسم کی حدیث کے درمیان کوئی تعارض لازم نہیں آتا۔ دونوں قابلِ عمل ہو سکتی ہیں۔ لہٰذا ہماری توجیہ کو تسلیم کرتے ہوئے ہمارے مدعا کے ثبوت کو تسلیم کرنا آپ پر لازم ہوگا۔

نوٹ:۔ حدیث ولوغِ کلب کو مالکیہ کے خلاف پیش کرنا درست نہیں

حدیث ولوغ کلب کو مالکیہ وغیرہ کے خلاف دلیل میں پیش کرنا درست نہیں ہو سکتا۔ اسلئے کہ حضرات مالکیہ کے نزدیک سؤر کلب نجس نہیں ہے۔ ہاں البتہ مسئلہ قلتین کے تحت شافعیہ کے خلاف استدلال میں پیش کی جا سکتی ہے۔

دلیل نمبر ۳۔ ترمذی اور ابوداؤد شریف کے اندر حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی ہے کہ جب کوئی سونے والا بیدار ہوجائے تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے دونوں

ہاتھوں کو تین مرتبہ دھولے، اگر ہاتھوں کا ناپاک ہونا یقینی طور پر معلوم نہیں ہے تو دھونا سنت ہے، اور اگر ناپاک ہونا معلوم ہے تو دھونا واجب ہے۔ ورنہ جس برتن کے پانی میں ہاتھ ڈال دیگا وہ پانی ناپاک ہوجائیگا۔ تو اس حدیث شریف کے اندر بھی بات بالکل واضح ہے کہ برتن کے اندر ناپاک ہاتھ ڈالدینے سے برتن کے پانی میں تغیر نہیں آسکتا۔ اسکے باوجود پانی کے ناپاک ہونیکا حکم لگایا ہے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مائے قلیل کے ناپاک ہونے کے لئے احد الاوصاف میں تغیر شرط نہیں ہے۔

دلیل نمبر ۴:۔ حدیث وقوع الفارۃ فی البئر، حدیث سقوط السنور اور حدیث وقوع الغلام فی بئر زمزم تینوں قسم کی احادیث مبارکہ صدا میں آنیوالی ہیں۔ کہ کنویں میں اگر چوہا گر کر مرجائے اور فوراً مرتے ہی نکال لیا جائے تو یقینی طور پر کنویں کے پانی میں کوئی تغیر نہیں آتا۔ یا بلی مرجائے تب بھی کوئی تغیر نہیں آتا۔ یا آدمی گر کر مرجائے اور فوراً نکال لیا جائے تو بھی کوئی تغیر نہیں آتا۔ اس کے باوجود کنویں کے پانی پر ناپاکی کا حکم لگایا جاتا ہے۔ تو لامحالہ کہنا پڑیگا کہ مار قلیل کے ناپاک ہونے کے لئے تغیر اوصاف مشروط نہیں ہے۔ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے دور خلافت میں ایک حبشی غلام بئر زمزم میں گر گیا تو سب نے یہی فتویٰ دیا کہ کنویں کا سارا پانی نکال دیا جائے۔

مسئلہ قلتین

ص ۹ غیر ان قوماً وقت فی ذلک شیئاً فقالوا اذا کان الماء مقدار قلتین لم یحمل خبثاً الخ۔ شروع باب میں یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ صاحب کتاب اس باب کے تحت دو اہم ترین اختلافی مسئلے بیان کریں گے۔ ابتک مسئلہ نمبر ۱ کا بیان چلتا رہا۔ اب یہاں سے مسئلہ نمبر ۲ کا بیان شروع فرمارہے ہیں کہ جن لوگوں کے نزدیک پانی کے ناپاک ہونے کے لئے مار قلیل اور مار کثیر ہونیکا

اعتبار ہے تو ان کے نزدیک قلت وکثرت کے سلسلہ میں دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبر ۱: حضرت جی مولانا محمد یوسفؒ نے امانی الاحبار میں، علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں، حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری میں حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود میں، حضرت شیخ نے اوجز المسالک میں نقل فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہ، ابو ثورؒ، ابو عبیدؒ، محمد بن اسحٰقؒ ابن خزیمہ وغیرہ کے نزدیک اگر پانی میں نجاست گرکر احد الاوصاف میں تغیر نہو، اور وہ پانی دو مٹکے سے کم ہے تو ناپاک ہوجاتا ہے۔ اور اگر دو مٹکے یا اس سے زائد ہے تو پاک رہیگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان حضرات کے نزدیک ماء قلیل کی مقدار تخمینی نہیں ہے۔ بلکہ تحقیقی ہے۔

مذہب ۲: مذکورہ کتابوں میں حنفیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ انکے نزدیک مائے قلیل کی مقدار تحقیقی نہیں ہے بلکہ تخمینی ہے۔ کہ مبتلا بہ کی رائے پر سونپا گیا ہے۔ لیکن حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری میں، علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں، حضرت جیؒ نے امانی الاحبار میں حنفیہ کے درمیان تین اقوال نقل فرمائے ہیں۔

قول ۱: حضرت امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک قلت وکثرت کا مدار مبتلا بہ کی رائے پر سونپا گیا ہے۔

قول ۲: حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک طرف حرکت دینے سے دوسری طرف اگر حرکت کرتا ہے تو ماء قلیل ہے اور اگر حرکت نہیں کرتا تو ماءِ کثیر ہے۔

قول ۳: امام محمدؒ کا ہے۔ اگر دہ دردہ سے کم ہو تو ماء قلیل ہے۔ اور اگر دہ دردہ یا اس سے زیادہ ہے تو ماء کثیر ہے۔

نوٹ: دہ دردہ کا حکم نمبر ۳ کی حقیقت یہ ہے کہ امام محمد علیہ الرحمۃ کے شاگرد خاص امام ابو سلیمان الجوزجانی نے ان سے ماءِ قلیل کی مقدار کے متعلق دریافت

فرمایا تو انہوں نے جواب دیا کہ ہماری اس مسجد کی مقدار کنواں ہو تو پانی کثیر ہے۔ اور اگر اس سے کم ہو تو ماء قلیل ہے۔ تو شاگرد نے بعد میں اس مسجد کو اندر کی طرف سے ناپا تو ثمان فی ثمان نکلا۔ اور دیوار سمیت ناپا تو عشر فی عشر نکلا۔ تو یہ قول درحقیقت محقق قول نہیں ہے۔ قولِ محقق قولِ اوّل ہے۔ اور قولِ ثانی بھی قدرے محقق ہے۔ لیکن فقہائے متاخرین نے عوام الناس کی آسانی کیلئے قولِ ثالث پر فتویٰ دیا ہے۔

ص۱۸ واحتجوا فی ذلک بما حدثنا الخ

دلائل **فریقِ اوّل کی دلیل** سے پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت جس میں صحابہؓ نے حضورؐ سے اس پانی کے متعلق سوال کیا جس میں درندہ منہ ڈال دیا کرتا ہے۔ تو حضورؐ نے جواب میں فرمایا کہ جب پانی دو قلہ کے برابر ہو تو پانی ناپاک نہیں ہوتا جس سے یہ بات بالکل واضح ہے کہ مقدارِ قلتین مائے کثیر ہے۔ اور اس سے کم مائے قلیل ہے۔ صاحبِ کتاب نے اس حدیث شریف کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور اس حدیث شریف کا مخرج اور مدار تین آدمیوں پر ہے۔

نمبر۱ ولید بن کثیر مخزومی نمبر۲ محمد بن اسحٰق نمبر۳ حماد بن سلمہ۔

ص۱۸ واحتجوا فی ذلک بحدیث ابن عمرؓ ھذا۔ یہاں تک فریقِ اوّل کی دلیل ختم ہو گئی۔ فکان من الحجۃ علیھم لاھل المقالۃ التی صححناھا ان ھاتین القلتین لم یبین لنا فی ھذہ الاثار الخ سے حنفیہ کی طرف سے شافعیہ کی دلیل کا جواب دیا جاتا ہے۔ چنانچہ شافعیہ کو ان کی دلیل کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب۱: ذرا سا کمزور جواب ہے۔ اور جواب نمبر۲ مضبوط ہے۔ اس لئے صاحبِ کتاب نے جواب نمبر۱ کو ذکر نہیں کیا ہے، بلکہ نمبر۲ کو ذکر کیا ہے۔ تو جواب نمبر۱ کا خلاصہ یہ ہے کہ علامہ بنوریؒ نے معارف السنن میں، حضرت شیخؒ نے

امانی الاحبار میں، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود میں نقل فرمایا ہے کہ اس حدیث شریف کا مدار چونکہ محمد بن اسحٰق پر ہے اسلئے امام علی بن مدینیؒ، حافظ ابن عبدالبر مالکیؒ، علامہ محی الدین ابن العربیؒ، علامہ ابن تیمیہؒ، حافظ ابن قیمؒ، حافظ ابن دقیق العید حنبلیؒ اور امام غزالی وغیرہ نے مذکورہ حدیث شریف کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اگرچہ ان حضرات نے محمد بن اسحٰق کے ضعیف ہونے کی وجہ سے حدیث شریف کو ضعیف قرار دیا ہے لیکن علامہ ذہبیؒ نے محمد ابن اسحٰق کو رواۃ حسان میں شمار فرمایا ہے۔ اور اسی وجہ سے امام طحاویؒ نے اس کی سند پر کوئی کلام نہیں فرمایا ہے۔

جواب ۲:۔ فکان من الحجۃ علیہم الخ کے تحت میں دیا جاتا ہے کہ اس حدیث شریف کے اندر سنداً متناً معنیً مصداقاً چار طریقہ سے اضطرابات واقع ہوئے ہیں۔ اسلئے اس حدیث شریف سے استدلال نہیں ہو سکتا۔

حدیث قلتین میں اضطراب

اضطراب فی السند حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ص۱۴۲ ج۱ میں اور حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۱۴۲ ج۱ میں اضطراب کی سند کو یوں بیان فرمایا ہے کہ اس حدیث شریف کا مدار تین شخصوں پر ہے۔

نمبر ۱ ولید ابن کثیر پر۔ اور ولید ابن کثیر سے چار طریقہ سے یہ سند مروی ہے۔

نمبر ۱ ولید ابن کثیر عن محمد بن جعفر ابن زبیر۔

نمبر ۲ ولید ابن کثیر عن محمد ابن عباد ابن زبیر۔

نمبر ۳ ولید ابن کثیر عن عبید اللہ ابن عمر۔

نمبر ۴ ولید ابن کثیر عن عبد اللہ ابن عمر۔

راوی نمبر ۲ محمد ابن اسحٰق ہے۔ تو محمد ابن اسحٰق سے یہ حدیث دو طریقہ سے مروی ہے۔

نمبر ۱ محمد ابن اسحٰق عن محمد ابن جعفر ابن زبیر۔

نمبر ۲ محمد ابن اسحٰق عن محمد ابن عباد ابن الزبیر۔

نیز محمد ابن اسحٰق کو علی ابن مدینیؒ وغیرہ حفاظِ حدیث نے ضعیف کہا ہے تیسرا شخص حماد ابن سلمہ ہے۔ یہ معتبر راوی ہے۔ اور ان کی سند میں اضطراب بھی نہیں ہے۔

لیکن ان کی روایت حضرت عبداللہ بن عمرؓ پر موقوف ہے۔ اور تمہارے نزدیک موقوف حدیث ایسے اختلافی مسئلہ پر قابلِ استدلال نہیں ہوتی ہے۔ اسلئے حماد ابن سلمہ کی روایت سے استدلال درست نہیں ہوسکتا۔

مذکورہ تقریر سے معلوم ہوا کہ اس حدیث شریف کی سند کے اندر گوناگوں اضطرابات ہیں۔ جن کی وجہ سے حدیث شریف قابلِ استدلال نہیں بن سکتی۔ امام طحاویؒ نے اضطراب فی السند کو اسلئے ذکر نہیں فرمایا ہے کہ فریق مخالف کی جانب سے اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ ولید ابن کثیر وغیرہ نے جتنے مشائخ سے روایات نقل کی ہیں ان کو تعددِ سند مان لیا جائے ایسا نہیں ہے فی نفسہٖ ولید ابن کثیر کو شبہ اور تردد کی بنا پر مختلف استادوں کو ذکر کیا ہے اور ایسا ہی محمد بن اسحٰق کے بارے میں بھی جواب دیا جاسکتا ہے نیز علامہ ذہبیؒ وغیرہ نے محمد ابن اسحٰق کو رواۃِ حسان میں شمار فرمایا ہے۔ اس بناپر امام طحاویؒ نے اضطراب فی السند کو ذکر کرنا مناسب نہیں سمجھا ہے۔

اضطراب فی المتن امانی الاحبار اور بذل المجہود کے اندر اضطراب فی المتن کی صورت یہ بیان کی ہے اذا بلغ الماء کو یہ تین چار طریقہ سے ثابت ہے۔

نمبر ۱ اذا بلغ الماء قلتین فلیس یحمل الخبث جیساکہ طحاوی میں ہے۔

نمبر ۲ اذا بلغ الماء قدر قلتین او ثلث قُلَلٍ جیساکہ مسند احمد اور دار قطنی وغیرہ میں ہے۔

نمبر ۳ اذا کان الماء قلۃً لا یحمل الخبثَ۔

نمبر ۴ اذا کان الماء اربعین قلۃً لا یحمل الخبث۔

اضطراب فی المعنی قلہ کے چار مشہور معنی ہیں۔

نمبر ۱ قلہ بمعنی مٹکا۔ نمبر ۲ قلہ بمعنی قد آدم نمبر ۳ قلہ بمعنی راس الجبل (پہاڑ کی چوٹی) نمبر ۴ قلہ بمعنی

اعلی الشئی ۔ تو آپ اگر ان چاروں میں سے قلہ بمعنی مٹکا لیتے ہیں تو ہمیں حق ہوگا کہ ہم بھی قلہ بمعنی قدآدم لے لیں۔ تو حدیث شریف کا معنی یہ ہوگا جبکہ دو قدآدم کے برابر پانی ہوجائے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ اور ہمارے نزدیک بھی جو پانی دو قد آدم کے برابر ہوتا ہے وہ ماء کثیر کے حکم میں ہے۔

اس اضطراب کو صاحب کتاب نے فکان من الحجۃ علیہم لاھل المقالۃ التی صححنا ھا ان ھاتین القلتین لم یبین لنا فی ھذہ الآثار الخ سے بیان فرمایا ہے۔

اضطراب فی المصداق

اگر آپ قلہ سے مراد مٹکا ہی لے لیں تو مٹکوں کے مقادر و مصداق میں اختلاف ہے۔ کیونکہ بعض مٹکے دو مشکیزہ کے برابر ہوتے ہیں اور بعض ڈھائی مشکیزہ کے، اور بعض تین مشکیزہ کے اور بعض چار اور بعض پانچ پانچ مشکیزوں کے برابر ہوتے ہیں۔ تو دو قلہ سے مراد کس مقدار کے قلے مراد ہوں گے۔ حدیث شریف میں اس کا کوئی تذکرہ نہیں ہے۔ تو ان گوناگوں اضطرابات کی بنا پر حدیث قلتین سے استدلال کرکے ماء کثیر کے مقدار دو مٹکوں کو ثابت کرنا اور اسپر عمل پیرا ہونا بہت دشوار بات ہے۔

ص۹ ۳۱۷ فان قلتم ان الخبر عندنا علی ظاھرہ الخ یہاں سے فریق اول کی جانب سے یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ قلہ سے مراد مٹکا ہی ہے۔ اور اس مٹکا کا مصداق متعین اور معروف ہے۔ یعنی یمن کے مقام ہجر کا قلہ ہے۔ اس زمانہ میں مدینہ منورہ وغیرہ میں بہت زیادہ رائج تھا، اسی لئے قلہ سے ہجری قلہ مراد ہوگا۔ لہٰذا حدیث شریف اپنے ظاہری معنی پر ہوگی۔

قیل لکم الخ سے جواب دیا جاتا ہے کہ اگر تم حدیث شریف کو ظاہری معنی پر محمول کرتے ہوئے قلہ سے مراد قلہ ہجری لیتے ہو تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ حدیث شریف کے ظاہری معنی کے اندر نجاست گرنے کے بعد تغیر اوصاف

کی قید نہیں ہے۔ لہٰذا دو قلہ میں نجاست گر کر پانی میں تغیر ہو جائے تو پانی ناپاک نہیں ہونا چاہئے۔ اسلئے کہ ظاہری الفاظ میں تغیر اوصاف کا تذکرہ نہیں ہے۔

ص ۹ س ۱۴ فان قلتم فانہ وان لم یذکر فی ھذا الحدیث الخ سے فریق اول کی جانب سے ہمارے مذکورہ اشکال کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تغیر اوصاف کی وجہ سے پانی کا ناپاک ہو جانا راشد بن سعد کی روایت سے ثابت ہے الماء لاینجسہ شئ الاما غلب علی لونہ اوطعمہ اوریحہ۔ اسلئے دو مٹکوں میں نجاست گر کر پانی میں تغیر نہ ہو تو پانی ناپاک نہیں ہوگا، اور اگر تغیر اوصاف ہو جائے تو ناپاک ہو جائیگا۔

جواب ص ۹ س ۱۴ قیل لکم ھذا منقطع الخ سے جواب دیا جاتا ہے کہ تم نے جو راشد بن سعد کی روایت سے استدلال کیا ہے وہ درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ راشد بن سعد کی روایت منقطع ہے۔ اور شوافع کے یہاں حدیث منقطع قابلِ استدلال نہیں ہے۔ جو روایت تمہارے یہاں قابلِ استدلال نہیں تو اسکے ذریعہ سے یہاں استدلال کرنا کیسے درست ہوگا۔

ص ۹ س ۱۵ فان کنتم قد جعلتم قولہ فی القلتین الخ اس عبارت کے ذیل میں یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اے شوافع اگر تم یہ توجیہ کرتے ہو کہ حضورؐ کا قول قلتین کے سلسلہ میں خاص قسم کے قلہ پر محمول ہے تو تمہارے علاوہ حنفیہؒ کے لئے بھی اس طرح توجیہ کرنے کے لئے موقع حاصل ہوگا۔ قلہ کے پانی سے مراد خاص قسم کا پانی ہے یعنی مائے جاری مراد ہے تو ماقبل میں حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت جابرؓ کی روایت میں جس ماء دائم کا ذکر ہے وہاں پر مائے قلیل مراد ہے۔

اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت جس کے اندر قلتین کا ذکر ہے اس میں مائے جاری مراد ہوگا تاکہ دونوں قسم کی احادیث مبارکہ کے درمیان کوئی تعارض لازم نہ آجائے۔

حدیث قلتین میں مارِ جاری مراد ہے

حضرت علامہ کشمیریؒ نے العرف الشذی، علامہ بنوریؒ نے معارف السنن کے اندر اس طرح توجیہ کی ہے کہ حدیث قلتین آبشاروں اور پہاڑی چشموں پر محمول ہے، کہ مدینۃ المنورہ اور مکۃ المکرمہ کے درمیانی حصہ میں صحابہ جانور چرانے کیلئے جایا کرتے تھے۔ اور اس میں چشموں سے ابل ابل کر جو پانی گڈھوں میں جمع ہوا کرتا تھا، کہ اس میں درندے آکر منہ ڈال دیا کرتے تھے۔ اور صحابہ کو پینے اور وضو کرنے کے لئے پانی کی ضرورت ہوتی تھی اور درندوں کے جھوٹے سے وضو کرنے اور پینے میں صحابہ کے دلوں میں تردد پیدا ہوگیا، تو حضورؐ سے ان پہاڑی چشموں کے بارے میں سوال کیا گیا، تو حضورؐ نے اسلوب حکیم کے طور پر پہاڑی چشموں اور گڈھوں کو مشکوں سے تشبیہ دیکر فرمایا کہ جب پانی دو قلہ کے برابر ہوجائے تو پانی ناپاک نہیں ہوسکتا۔ یا خود گڈھوں کو قدرتی مشکہ قرار دیکر فرمایا کہ جب پانی دو قلہ (دو قدرتی مشکہ) کے برابر ہوجائے تو پانی ناپاک نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ صورتِ حال یہ تھی کہ چشموں سے پانی ابل ابل کر گڈھوں میں اسطرح جمع ہوجاتا تھا کہ پہلے ایک گڈھا بھر جاتا تھا اسکے بعد اس گڈھے سے منتقل ہوکر دوسرے میں، اسی طرح تیسرا، چوتھا گڈھا بھرجایا کرتا تھا جو درحقیقت جاری پانی تھا، کیونکہ ایک گڈھے سے دوسرے گڈھے تک جانے کے لئے پانی کا جاری ہونا ضروری ہے۔ اس حدیث قلتین سے استدلال کرکے مارِ قلیل کی مقدار دو مشکہ قرار دینا ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ حدیثِ قلتین میں مائے جاری مراد ہے۔ یہی حضراتِ حنفیہ کا قول ہے۔

نوٹ:۔ ان مافی حدیث القلتین هو علی الماء الذی یجری۔ یہ عبارت موجودہ نسخوں کے اندر موجود ہے۔ اور ہم نے جو حدیث قلتین کو مارِ جاری پر محمول کیا ہے وہ اسی عبارت کے اعتبار سے ہے۔ لیکن علامہ عینیؒ کے نسخہ میں علی الماء

الذی لایجری ہے۔ تو اس صورت میں توضیح یہ ہوگی کہ جس طرح حدیث ماء راکد میں مطلقاً ماء غیر جاری مُراد لیا ہے، اسی طریقہ سے حدیث قلتین میں ماء غیر جاری مُراد ہوگا۔ اور جس طرح ماءِ راکد میں نجاست گرنے سے ناپاک ہوجاتا ہے اسی طرح حدیث قلتین میں بھی دو قلّہ میں نجاست گرنے سے پانی ناپاک ہوجائے گا۔ اور جس طرح حدیثِ ماء راکد میں ماء قلیل کی مقدار مذکور نہیں ہے اسی طرح حدیث قلتین میں بھی ماء قلیل وکثیر کی مقدار کو تسلیم نہ کیا جائے، یہ توجیہ زیادہ بہتر نہیں ہے، بلکہ بہتر توجیہ وہی ہے جو ہم نے کی ہے۔

ص ۹ / س ۲۹ وقد روی فی ذٰلك عمن تقدمهم مایوافق مذهبهم الخ یہاں سے آخر باب تک فریقِ ثانی یعنی احناف کی طرف سے قلتین کی مقدار ماءِ کثیر نہ ہونے کے سلسلہ میں اپنے دعویٰ کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کریں گے۔ اور شوافع کی جانب سے وارد ہونے والے دو اشکال اور ان کے جواب کو پیش فرمائیں گے۔ ترتیب یوں ہوگی کہ اوّلاً ایک دلیل صحابہ اور تابعین کے اجماع کے ذریعہ سے ثابت کریں گے۔ اسکے بعد دونوں اشکالوں کو ذکر کریں گے۔ اسکے بعد آخر میں دوسری دلیل نظرِ طحاوی کے ذریعہ سے پیش فرمائیں گے۔

دلیل نمبر ۱ وقد روی سے صحابہ اور تابعین کے اس بات پر اجماع کو ثابت فرمائیں گے کہ کنویں میں نجاست گرجانے کے بعد سب کے نزدیک کنواں ناپاک ہوجاتا ہے۔ حالانکہ بئرِ زمزم وغیرہ جیسا کنواں یقینی طور پر دو قلّہ سے بڑا ہوگا۔ جب نجاست گرنے کی وجہ سے اتنے بڑے بڑے کنویں ناپاک ہوجاتے ہیں تو یقینی طور پر دو مٹکے پانی بھی ناپاک ہوجائیگا۔ اس بات کو ثابت کرنے کے لئے صاحب کتاب نے صحابہ اور تابعین کے چودہ آثار نقل فرمائے ہیں دو اثر بئرِ زمزم کے سلسلہ میں اور دو اثر کنویں میں چوہا گر کر مرنے کے سلسلہ میں اور دو اثر غدیرِ عظیم میں پیشاب کرنے کے سلسلہ میں۔ پھر تین اثر کنویں میں پرندہ اور بلّی گر کر مرنے کے سلسلہ میں، پھر ایک اثر مرغی گر کر مرنیکے سلسلہ میں۔

پھر تین اثر بڑے چوہے اور بلی گر کر مرنے سے چالیس ڈول پانی نکالنے کے سلسلہ میں، پھر ایک اثر مرغی گر کر مرنے کی وجہ سے چالیس ڈول یا پچاس ڈول نکالنے کے سلسلہ میں۔ ان تمام روایات سے یہ بات بالاجماع ثابت ہوجاتی ہے کہ قلتین ماء کثیر کی مقدار نہیں بن سکتا۔ کیونکہ بئر زمزم وغیرہ جیسے کنویں میں لازمی طور پر ہر حال میں دو قلّہ سے زائد پانی ہوا کریگا۔ اور جب اتنے بڑے بڑے کنویں میں نجاست گر کر تغیر اوصاف ہوئے بغیر کنویں کے ناپاک ہونے میں صحابہ اور تابعین سب کا اجماع ثابت ہوچکا ہے تو تسلیم کرنا ہوگا کہ دو قلّہ معیار نہیں بن سکتے۔ اور مائے کثیر کی مقدار تحقیقی نہیں ہوسکتی، بلکہ تخمینی ہوگی، جو کہ مبتلا بہ کی رائے پر سونپا گیا ہے۔ لہٰذا مبتلا بہ کی رائے سے کبھی دو قلہ یا اس سے کم بھی مائے کثیر کی مقدار بن جائیگا۔ اور کبھی پانچ قلّہ بھی مقدار کثیر نہیں بن سکتے۔

ص ۱/۱۷ فهذا من روينا عنه من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وتابعيهم الخ سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نجاست گرنے کی وجہ سے بڑے بڑے کنویں بھی ناپاک ہوجاتے ہیں۔ اس میں قلت وکثرت کی کوئی رعایت نہیں ہے۔ بلکہ مائے جاری اور مائے دائم ہونے کے درمیان فرق ہے، آگے کچھ نہیں لہٰذا ہم میں سے کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہوسکتا کہ صحابہ کے مذکورہ اجماع اور روایات کی مخالفت کریں۔ اور نہ ان میں سے کسی کی اس کے خلاف روایت ثابت ہے۔ نیز حضرت عبداللہ بن عمرؓ جو قلتین کے راوی ہیں، خود ان کے نزدیک دو قلّہ سے کم پانی نجاست گرنے سے ناپاک ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ باب سؤر ہرہ کے آخر میں روایت آرہی ہے جس میں یہ وضاحت کے ساتھ موجود ہے کہ جس برتن میں کتا یا بلی منہ ڈالے اس سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ وضو نہیں فرمایا کرتے تھے۔ اور نہ اس کو پیا کرتے تھے، اس لئے کہ وہ ناپاک ہے۔ اور اصولِ حدیث کا قاعدہ ہے کہ جب راوی اپنی روایت کی مخالفت کرے تو روایت سے اعتماد اُٹھ

جاتا ہے۔ اور وہ روایت قابلِ استدلال نہیں بن سکتی۔ لہٰذا حدیثِ قلتین سے تمہارا مدعا کبھی ثابت نہیں ہوسکتا۔

اشکال (۱)

ص ۱۰ س ۱۷ فان قال قائل الخ سے اعتراض نمبر ۱ پیش فرماتے ہیں۔ شوافع کی جانب سے حنفیہ پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب نجاست گرنے کی وجہ سے کنواں ناپاک ہوجاتا ہے، تو وہ کنواں کبھی پاک ہی نہ ہونا چاہئے، اگرچہ اس کا سارا پانی نکال دیا جائے۔ کیونکہ اسکی دیواریں نجس پانی سرایت کرچکا ہے۔ اب جب پاک پانی اس میں ڈالا جائیگا تو ناپاک دیوار سے ملنے کی وجہ سے وہ بھی ناپاک ہوجائیگا۔ لہٰذا کنویں کو پاٹ دینا چاہئے۔

جواب

ص ۱۰ س ۲۱ قیل لہ الخ سے جواب دیا جاتا ہے کہ جب بیرِ زمزم میں حبشی غلام گر کر مرا تھا، تو حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے تمام صحابہ کی موجودگی میں اسکے پانی کو نکلوادیا تھا، اور سب نے متفقہ طور پر پانی نکال دینے میں اتفاقِ رائے کا اظہار کیا، لیکن کسی نے کنویں کو پاٹنے کا حکم نہیں کیا۔ اسلئے کہ تکلیف مالا یطاق لازم آجاتا ہے۔ تو جس طرح برتن میں کتے کے منہ ڈالنے کی وجہ سے برتن توڑنے کا حکم نہیں کیا گیا ہے۔ اسی طرح کنویں کو پاٹ دینے کا بھی حکم نہیں کیا جاسکتا۔

اشکال (۲)

ص ۱۰ س ۲۱ فان قال قائل الخ یہاں سے اشکال نمبر ۲ پیش کیا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ تم اس بات کو تسلیم کرتے ہو کہ برتن ناپاک ہونے کے بعد اس کو دھویا جائے۔ لہٰذا تم کو اس بات کو تسلیم کرنا ہوگا کہ جس طرح برتن کو دھودیا جاتا ہے اسی طرح کنویں کو بھی دھودیا جائے۔

جواب ص ۱۰ قیل لہ ان البیر الخ سے جواب دیا جاتا ہے کہ برتن کو دھوکر کے اس کے پانی کو پلیٹ دینا ممکن ہے۔ چنانچہ ایسا ہی کیا جاتا ہے۔ کہ جتنی مرتبہ برتن دھویا جاتا ہے اتنی مرتبہ برتن کے پانی کو پلیٹ دیا جاتا ہے۔ اور اگر

کنویں کو دھویا جائے تو اس کی دیوار کو دھوتے وقت جو دیوار کی دھلائی کا پانی کنویں کے نیچے جمع ہوجاتا ہے، اور کنویں کو برتن کی طرح پلٹ دینا ممکن نہیں اگر ممکن ہے تو آپ کیجئے ہم آپ کو منع نہیں کرتے۔ یہ حضرت نانوتویؒ کا جواب ہے۔ نیز جو لوگ نجاست گرنے کی وجہ سے کنویں کے ناپاک ہونے کے قائل ہیں وہ لوگ اس بات کے بھی قائل ہیں کہ محض کنویں کا پانی نکال دینے سے کنواں پاک ہوجاتا ہے، اگرچہ کیچڑ نہ نکالا جائے۔ جبکہ کیچڑ وغیرہ مائے طاری کے لئے موجب نجاست نہیں ہے۔ تو دیوار بطریقہ اولیٰ موجب نجاست نہیں ہوگی۔

نظرِ طحاوی ص۱/۱۷ ولوکان ذٰلك مَاخوذ من طریق النظر الخ کے تحت میں دلیل نمبر۱۲ پیش کی جاتی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عقل ونظر کا تقاضا تو یہ ہے کہ جب تک کنویں کی دیوار کو دھو نہ دیا جائے اور کیچڑ کو نکال نہ دیا جائے اور کنواں مزید کھود نہ دیا جائے تو اس وقت تک کنواں پاک نہیں ہونا چاہئے۔ لیکن جب تمام علماء کا اس بات پر اجماع ہوچکا ہے کہ کیچڑ کا نکالنا اور کنویں کو کھودنا واجب نہیں ہے۔ تو دیوار کا دھلنا بدرجۂ اولیٰ واجب نہیں ہوگا۔

باب سؤر الھرّۃ

باب سؤر ہرّہ کے تحت پانچ باتیں عرض کرنی ہیں۔

(۱) سؤر کے اقسام (۲) سؤر ہرّہ میں اختلاف مذاہب (۳) قائلینِ طہارت کی دلیل۔ (۴) قائلین عدم طہارت کی طرف سے پانچ جوابات۔ (۵) قائلینِ عدمِ طہارت کی طرف سے اپنے مدعیٰ کے ثبوت میں چار دلیلیں۔

پہلی بات سؤر کی کل سات قسمیں ہیں، (۱) سؤر مسلم (۲) سؤر کافر۔ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۱/۲۸ میں سؤر مسلم کو پاک کہا ہے۔ اور سؤر کافر میں اختلاف نقل کیا ہے۔ اس کی مکمل بحث

آئندہ سورۂ بنی آدم کے تحت آنے والی ہے۔
(۳) سؤر ماکول اللحم۔ یہ بالاتفاق پاک ہے۔ (۴) سؤر الخنزیر۔ یہ بالاتفاق نجس ہے۔ (۵) سؤر کلب۔ اس میں اختلاف ہے۔ اس کی تفصیل باب سؤر الکلب کے تحت میں آنے والی ہے۔ (۶) سؤر سباع غیر ماکول اللحم۔ (۷) سؤر طوائف البیوت۔ جس میں بلی، سانپ، چوہے سب داخل ہیں۔ زیر بحث باب اسی سؤر نمبر ۷ کے سلسلہ میں ہے۔ ایک آٹھویں قسم کا سؤر بھی ہے۔ سؤر الحمار، سؤر البغل۔ یہ سؤر مشکوک ہے۔ اور مشکوک چیزوں میں بحث نہیں کرنی ہے۔ جس سے حاصل کچھ نہیں نکلتا۔

دوسری بات سؤر ہرہ کی طہارت اور عدمِ طہارت کے سلسلہ میں ائمہ کے دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱ امام شافعیؒ، مالکؒ، احمدؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ، امام ابویوسفؒ اور امام محمدؒ کے غیر محقق قول میں سؤر ہرہ طاہر ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابوجعفر فذهب قوم الی هٰذه الآثار کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر ۲ امام ابوحنیفہؒ، امام زفرؒ، حسن بن زیادؒ، حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ، محمد ابن سیرینؒ، عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ وغیرہ اور امام محمدؒ کے قول محقق کے مطابق سؤر ہرہ نہ بالکل نجس ہے اور نہ بالکل طاہر، بلکہ سؤر ہرہ مکروہ ہے۔ اور کتاب کے اندر خالفہم فی ذٰلک اٰخرون کے مصداق یہی مذہب نمبر دو ہے۔

نوٹ حضرت امام محمدؒ سے دو قول منقول ہیں۔ نمبر ۱ امام ابویوسفؒ کے ساتھ، جیسا کہ طحاوی شریف میں موجود ہے۔ نمبر ۲ خود امام محمدؒ کی کتاب کتاب الآثار کے اندر امام ابوحنیفہؒ کے ساتھ منقول ہے۔ چونکہ کتاب الآثار خود امام محمدؒ کی لکھی ہوئی کتاب ہے۔ اس لئے قولِ ثانی

زیادہ محقق ہوگا۔

قائلین طہارت کی دلیل

تیسری بات ان کی دلیل شروع باب میں حضرت ابوقتادہؓ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کی روایت ہے۔ صاحبِ کتاب نے ان دونوں صحابی کی روایت کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ حضرت ابوقتادہؓ کی روایت دو سندوں کیساتھ اور حضرت عائشہؓ کی روایت تین سندوں کے ساتھ۔ ان دونوں روایت کے اندر یہ بات واضح ہوتی ہے کہ سؤر ہرّہ پاک ہے۔ لہٰذا اس کو ناپاک یا مکروہ کہنا ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔

چوتھی بات ص۱۳۱ وکان من الحجۃ لہم علی اہل المقالۃ الاولی الخ سے قائلین عدمِ طہارت کی جانب سے قائلین طہارت کی دلیل کے ۵ جواب دیئے جاتے ہیں۔ کہ قائلینِ طہارت کے لئے حضرت ابوقتادہؓ کی روایت سے حجت ثابت نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ اس حدیث شریف میں بہت سارے احتمالات ہوسکتے ہیں۔

جواب (۱) ص۱۳۱ قد یجوز ان یکون ارید بہ الخ سے دیا جاتا ہے کہ حضرت ابوقتادہؓ کی روایت میں حضورؐ کا یہ فرمانا کہ انہا لیست بنجس انہا من الطوافین علیکم۔ اس سے یہ فرمانا مقصود ہے کہ بلّی تمہارے گھروں میں، بستر میں، چلنے پھرنے والیوں میں سے ہے۔ اس کا چلنا پھرنا کوئی نقصان دہ نہیں ہے۔ اسلئے کہ اس کا بدن ناپاک نہیں ہے۔ لہٰذا اس کا بدن اگر کسی کے کپڑے میں لگ جائے یا وہ لحاف اور بستر میں گھس جائے تو کپڑے اور لحاف وغیرہ ناپاک نہیں ہوسکتے۔ حضورؐ کے قول میں سؤر کے سلسلہ میں کوئی صراحت نہیں ہے۔ اسلئے یہ ممکن ہوسکتا ہے جو ہم نے کہا۔

جواب (۲) حضرت ابوقتادہؓ کی روایت میں بلّی کو پانی پلانا حضرت ابوقتادہؓ کا فعل ہے، نہ کہ حضورؐ کا فعل۔ اور نہ حضورؐ سے صراحت ہے۔

لہٰذا حضرت ابو قتادہؓ کا فعل ہمارے لئے حجت نہیں بن سکتا۔ اسلئے کہ اصول ہے کہ صحابہ کے اقوال و افعال میں اختلاف ہوجائے تو جو اقرب الی القرآن یا اقرب الی الحدیث ہوتا ہے، اس کو لے لیا جاتا ہے۔ اور حضرت ابو قتادہؓ کا فعل اقرب الی القرآن یا اقرب الی السُّنّۃ نہیں، بلکہ حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت ہے جو آگے آنے والی ہے۔

جواب نمبر۳ ص ۱۱ س ۱۵ فلا ینبغی ان یحتج من قول رسول اللہ ﷺ بما قد یحتمل المعنی الذی یحتج فیه الخ سے دیا جاتا ہے کہ آپؐ کا قول انہا لیست بنجس میں دو احتمال ہیں۔

احتمال نمبر۱ بلی کا جھوٹا ناپاک نہ ہونا۔

احتمال نمبر۲ بلی کا بدن ناپاک نہ ہونا۔

جب حدیث شریف میں دونوں احتمال ہیں، تو روایتِ محتملہ کے ذریعہ سے استدلال ہرگز صحیح نہیں ہوسکتا۔

جواب نمبر۴ ص ۱۱ س ۱۷ وقد راینا الکلاب کونها فی المنازل غیر مکروہ وسؤرها مکروہ۔ الخ سے دیا جاتا ہے کہ کتوں کا گھروں میں نگرانی کے لئے پھرنا اور شکار کے لئے استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے لیکن کتے کا جھوٹا یقینی طور پر مکروہ ہے۔ تو اسی طرح حضرت ابو قتادہؓ کی روایت میں حضورؐ کے فرمان سے مراد بلیوں کا گھروں میں ہونا، چوہے کے شکار کے لئے استعمال کرنا، سانپ وغیرہ موذی جانوروں سے نگرانی کیلئے استعمال کرنا، کھیتی کو خراب کرنے والے بڑے بڑے چوہوں سے حفاظت کیلئے استعمال کرنا مکروہ نہیں ہے۔ لیکن اس کا جھوٹا مکروہ ہوگا۔

جواب نمبر۵ ص ۱۱ س ۱۸ ولکن الآثار الأخر عن عائشۃؓ الخ سے دیا جاتا ہے۔ کہ حضرت ابو قتادہؓ کی روایت کا جواب آپ کے سامنے آچکا ہے اب یہاں سے حضرت صدیقہؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا

کہ صدیقہؓ کی روایت کا مدار تین آدمیوں پر ہے۔ امام طحاویؒ نے تینوں سندوں کے ساتھ اس روایت کو نقل فرمایا ہے۔

سند نمبر ۱ میں یعمر ابن اسماعیلؒ، یہ کثیر الخطاء ہیں۔ علاّمہ ابن سعدؒ نے طبقات سعد کے اندر، اور امام دارقطنیؒ نے سنن دارقطنی میں یعمر ابن اسماعیل کو کثیر الخطاء قرار دیا ہے۔ لہٰذا اس سند کے ساتھ یہ روایت قابلِ استدلال نہیں ہوسکتی۔

سند نمبر ۲ اس سند میں حارثہ ابن ابو الرجال یعنی حارثہ بن محمد ہیں۔ جو منکر اور متروک الحدیث ہیں۔ لہٰذا اس سند کے ساتھ بھی یہ روایت قابلِ اعتبار نہیں ہوسکتی۔

سند نمبر ۳ اس سند کے اندر صالح ابن حبان اور بعض روایت کے اندر صالح ابن حسان ہے۔ یہ بھی بے انتہا ضعیف اور متروک راوی ہے۔ لہٰذا اس سند کے ساتھ بھی یہ روایت قابلِ اعتبار نہیں بن سکتی۔

لہٰذا مسئلہ سؤر ہرہ کے لئے ان روایات کے علاوہ ان کے بالمقابل مرفوع روایت صحیح سندوں کے ساتھ تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ ہم نے جستجو کرکے دیکھا کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے اندر آنحضورؐ کا قول صراحت سے موجود ہے۔ کہ جب بلّی برتن میں منہ ڈال دے تو برتن کو ایک دو مرتبہ دھو دینا چاہئے۔ لہٰذا شروع باب کی روایت کے مقابلہ میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت زیادہ معتبر اور قابلِ استدلال ہوگی۔ کیونکہ یہ حدیث مرفوع اور متصل السّند ہے۔ اور اس کے سارے راوی معتبر ہیں۔

اشکال ص۲۲ س۱۸ فان قال قائل الخ یہاں سے ایک اعتراض پیش کیا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ابوہریرہؓ کی روایت متصل السّند اور مرفوع ہے۔ یہ دعویٰ درست نہیں ہے۔ اسلئے کہ امام محمد ابن سیرینؒ حضرت ابوہریرہؓ پر موقوف روایت نقل کرتے ہیں

جیساکہ حضرت محمد ابن سیرینؒ کی روایت ابھی ابھی سؤرہرہ سے برتن کو ایک یا دو مرتبہ دھونے کے سلسلہ میں گذری ہے۔

جواب ص۱۱ س۲۱ قیل له، لیس فی هذا الخ سے جواب دیا جاتا ہے کہ یقیناً حضرت محمد ابن سیرینؒ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو موقوف ضرور نقل فرماتے ہیں، لیکن جب ان سے سوال کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث شریف مرفوع ہے تو جواب دیتے وقت مرفوع ذکر کردیتے ہیں چنانچہ اس کے لئے اس پر دلیل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضرت محمد ابن سیرینؒ سے لوگوں نے سوال کیا کہ آپ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو موقوف کیوں نقل کرتے ہیں۔ تو انہوں نے جواب دیا کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی تمام روایات حضورؐ ہی سے ہوا کرتی ہیں۔ اسلئے مرفوع ذکر کرنے سے بے نیازی حاصل ہوجاتی ہے۔ لہٰذا میں جب حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت موقوف ذکر کرونگا تو اس کو مرفوع سمجھ لیا کیجئے۔ لہٰذا اب کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

حنفیہؒ کے دلائل

اب آخر کتاب تک کے اندر حنفیہ کی طرف سے سؤرہرہ کی کراہت کے ثابت کرنے پر چار دلیل پیش کی جاتی ہیں۔ تین دلیل کتاب کے اندر صراحت سے موجود ہیں۔ اور ایک دلیل اس کتاب میں اور دوسری کتابوں میں ملے جلے طریقہ سے موجود ہے۔

دلیل نمبر ۱ جو دوسری کتابوں اور اس کتاب سے ملے جلے طریقہ سے پیش کرنی ہے، وہ یہ ہے کہ ترمذی شریف کے اندر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت موجود ہے۔ جب برتن میں کتا منہ ڈالدے تو سات مرتبہ دھویا جائے، اور جب بلی منہ ڈالدے تو ایک مرتبہ دھویا جائے دارقطنی اور طحاوی شریف کے اندر قرہ ابن خالدؒ کی سند سے حضرت ابو ہریرہؓ

کی روایت ہے۔ کہ جب بلی برتن میں منہ ڈال دے، تو اس کی پاکی کا حکم یہ ہے کہ اس کو ایک مرتبہ یا دو مرتبہ دھودیا جائے۔ لہٰذا ان روایات سے بلی کا جھوٹا ناپاک ہونا بالکل واضح ہے۔ اسلئے پاک نہیں کہا جا سکتا۔

دلیل نمبر ۲ ص۱۸ ثم قد روی ذلك ایضاً الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر دلیل نمبر ۲ پیش کی جاتی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ اور عبداللہ بن عمرؓ کا فتویٰ ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کا فتویٰ یہ ہے کہ جس طرح سؤر کلب سے دھویا جائے اسی طرح سؤر ہرہ سے بھی دھویا جائے۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا فتویٰ یہ ہے کہ کتے کے جھوٹے اور بلی کے جھوٹے سے وضو نہ کیا جائے۔ تو ان دونوں صحابی کے فتوے سے سؤر ہرہ کا ناپاک ہونا بالکل واضح ہے۔ صاحب کتاب نے حضرت ابوہریرہؓ کے فتوے اور حضرت ابن عمرؓ کے فتوی کو دو سندوں کے ساتھ پیش کیا ہے۔

دلیل نمبر ۳ ص۱۸ حدثنا ابراھیم ابن مرزوق الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر دلیل نمبر ۳ پیش کی جاتی ہے — حضرات تابعینؒ کا فتویٰ ہے کہ صاحب کتاب نے یہاں پر اجلّہ تابعین میں تین مشہور ترین تابعین کے فتوی کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ حضرت سعید ابن المسیبؒ، یحیی ابن سعیدؒ، حسن بصریؒ ان تینوں کا متفقہ فتویٰ یہ ہے کہ بلی کا جھوٹا ناپاک ہے۔ برتن کو تین مرتبہ دھویا جائے۔ اور بلی کے جھوٹے سے وضو نہ کیا جائے۔ لہٰذا تابعین کے فتوی سے بھی بات واضح ہوگئی کہ بلی کا جھوٹا پاک نہیں ہے۔

دلیل نمبر ۴ ص۱۸ وقد شد ھذا القول النظر الصحیح الخ سے عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ جو نظرِ طحاویؒ سے مشہور ہے۔ حضرت امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ سؤر گوشت کے تابع ہوا کرتا ہے اگر گوشت پاک ہے تو سؤر بھی پاک ہے۔ کیونکہ سؤر گوشت سے مس کرتا ہوا

نکلتا ہے۔ اور اگر گوشت ناپاک ہے تو سؤر بھی ناپاک ہوگا۔ اسلئے کہ سؤر ناپاک گوشت سے ملتا ہوا آتا ہے۔ اس اصول کے تحت میں گوشت کا چار قسم پر ہو جائیگا۔

نمبر ۱ پاک ماکول گوشت۔ جیساکہ اونٹ، گائے، بکری وغیرہ کا گوشت ان کا گوشت پاک ہونے کی وجہ سے ان کا سؤر بھی پاک ہوگا۔ اسلئے کہ سؤر پاک گوشت سے ملتا ہوا آتا ہے۔

نمبر ۲ طاہر غیر ماکول گوشت۔ جیساکہ بنی آدم کا گوشت۔ اس کا سؤر بھی پاک ہے۔ کیونکہ لحم طاہر سے مس کرتا ہے۔

نمبر ۳ لحم نجس حرام۔ جیساکہ خنزیر اور کتے کا گوشت، یہ ناپاک ہے، تو ان کا سؤر بھی ناپاک ہوگا۔ اسلئے کہ لحم نجس سے مس کرتا ہے، لہٰذا ان تینوں قسم کے جانوروں کے سؤر کا حکم ان کے گوشت کے تابع ہوا کریگا۔

نمبر ۴ وہ گوشت ہے جو خیبر سے پہلے حلال تھا۔ لیکن غزوۂ خیبر کے وقت اس کی حرمت کا حکم نافذ کر دیا گیا۔ جیساکہ اہلی گدھا اور ہر ذی ناب وذی مخلب کا گوشت۔ جس کی وضاحت ترمذی شریف ص۲۶۲ پر موجود ہے۔ انہیں ذی ناب درندوں میں سے بلی اور بلی جیسے جانور بھی ہیں اوپر ذکر کردہ اصول کے مطابق جب ان کا گوشت حرام ہے، تو ان کا سؤر بھی حرام ہونا چاہئے۔ لیکن ان کے سؤر کو حرام ونجس قرار دینے کی صورت میں مشقت لازم آتی ہے۔ کیونکہ یہ گھروں میں چلنے پھرنے والے جانوروں میں سے ہے۔ اسلئے الاشباہ والنظائر ص۱۲۵ میں ایک قاعدہ موجود ہے کہ المشقۃ تجلب التیسیر اس اصول کے تحت اس میں تخفیف آجانی چاہیئے۔ چنانچہ اس مشقت کی بنا پر سؤر ہرہ میں تخفیف پیدا کر کے حرام سے مکروہ کے درجہ میں اُتار دیا گیا ہے۔ لہٰذا سؤر ہرہ کو نہ بالکل پاک کہہ سکتے ہیں اور نہ ہی بالکل ناپاک۔ بلکہ بین بین مکروہ کہنا پڑیگا۔ کیونکہ اس میں

علتِ طواف کی وجہ سے تخفیف آگئی ہے۔ یہی حکم سانپ، بچھو، چوہے کے جھوٹے کے سلسلہ میں بھی ہوگا۔

حنفیہ کا آپسی اختلاف کہ مکروہ تحریمی ہے یا تنزیہی

نوٹ حضرات حنفیہ کے یہاں پھر کراہت میں بھی اختلاف ہوگیا۔ امام طحاویؒ کے نزدیک کراہت تحریمی مراد ہے۔ اور امام کرخیؒ کے نزدیک کراہت تنزیہی مراد ہے۔ فتویٰ امام کرخیؒ کے قول پر ہے۔ اور یہ پوری کی پوری تقریر اسوقت ہے جبکہ سؤر ہرہ کے ساتھ دوسرا ماءِ مطلق بھی ہو۔ لیکن اگر ماءِ مطلق نہ ہو تو سؤر ہرہ پاک ہی کے حکم میں ہوگا۔

بابُ سؤر الکلب

باب سؤر الکلب کے تحت تین مسائل بیان کرنے ہیں۔

مسئلہ ۱ ذاتِ کتا پاک ہے یا نہیں۔

مسئلہ ۲ جن لوگوں کے نزدیک سؤر کلب نجس ہے ان کے نزدیک اس کی طہارت کی کیا شکل ہے۔

مسئلہ ۳ سؤر کلب پاک ہے یا نجس۔

اس میں مسئلہ نمبر ۱، نمبر ۳ کی جگہ پر آنا چاہئے۔ اور نمبر ۳ نمبر ۱ کی جگہ پر جانا چاہئے۔ لیکن ہمارے مصنف نے اسی ترتیب سے بیان کیا ہے، اسلئے ہم نے یہی ترتیب قائم کی ہے۔ **ائمہ کے مذاہب**

مسئلہ نمبر ۱ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اصحابِ ظواہر کے نزدیک کتا پاک ہے۔ اسی وجہ سے ان کے نزدیک کتے کا گوشت کھانا بھی جائز ہے، مگر بکراہت۔ چنانچہ مولانا طاہر حسن امروہوی نے حضرت

شیخ الاسلام مدنیؒ کی تقریر معارف مدنیہ ص۱۳۴ ج۱ پر نقل فرمایا ہے کہ مکہ اور مدینہ شریفین میں بھیڑیے اور درندوں کا گوشت دکانوں میں اس طرح فروخت ہوتا تھا جس طرح ہمارے یہاں بکرے کا گوشت۔ اور کتا بھی انہیں درندوں میں سے ہے۔

مذہب نمبر۲ ائمہ ثلاثہ اور جمہور کے نزدیک کتا نجس ہے۔ اور اس کا گوشت کھانا حرام ہے۔

دلائل مالکیہؒ کی دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم کے اندر آیت کلب مکلبین تعلمونھن مما الخ سے اس طرح استدلال کرتے ہیں کہ شکاری کتا جب شکار کر کے لے آئے تو جہاں کتے نے منہ لگایا ہے وہاں سے دھونے کا حکم قرآن مجید میں نہیں ہے۔ بلکہ کھانیکی اجازت ہے۔ اس سے صاف واضح ہے کہ کتا کہ اسکا جھوٹا اور اس کا لعاب اور گوشت بھی پاک ہوگا۔ اور حدیث خیبر میں جو درندوں کی حرمت موجود ہے وہ خبر واحد ہے اور خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں۔ نیز خبر واحد سے حرمت ثابت نہیں ہوسکتی۔ زیادہ سے زیادہ کراہت ثابت ہوسکتی ہے۔ کیونکہ ثبوتِ حرمت کے لئے نصِ قطعی کی ضرورت ہے۔ اور حدیث خیبر نصِ قطعی نہیں ہے۔

مذہب نمبر۲ کی دلیل قرآن کریم کے اندر ویحرم علیہم الخبائث الآیۃ آیت کریمہ موجود ہے جسکے اندر اللہ تعالیٰ نے ہر خبیث چیز کو حرام فرمایا ہے۔ اور کتا بھی منجملہ خبائث میں سے ہے۔ اس لئے کتا حرام ہوگا۔ حدیث خیبر سے ہم حرمت کو ثابت نہیں کرتے ہیں۔ بلکہ حدیث خیبر آیتِ خبائث کی تائید کے لئے ہے۔ لہٰذا کتے کو پاک وحلال کہنا ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔ بلکہ حرام اور نجس ہے۔ اس باب کی تفصیل صاحب کتاب نے اس کتاب میں نہیں فرمائی۔

مسئلہ نمبر۲ سؤر کلب کے نجس ہونے کے قائلین کے نزدیک اسکے

طہارت کی کیا شکل ہے۔ اس سلسلہ میں تین مذہب ہیں۔

مذہب نمبر ۱ حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ص۸۲ ج۱، علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم ص۴۴۲ ج۱ حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص۴۶ ج۱، علامہ بنوریؒ نے معارف السنن ص۲۲۳ ج۱ میں کچھ کمی زیادتی کے ساتھ نقل فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کے ایک قول میں امام محمد ابن سیرینؒ اسحق ابن راہویہؒ، ابو ثورؒ، ابو عبیدؒ، عروہ ابن زبیرؒ، اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کے نزدیک سؤر کلب سے برتن سات مرتبہ دھلے بغیر پاک نہیں ہو سکتا۔ نیز امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ ان ساتوں میں سے پہلی مرتبہ رگڑنا بھی واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھٰذا الاثر کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر ۲ حضرت حسن بصریؒ اور امام احمد ابن حنبلؒ کے مشہور قول جسپر انکا فتویٰ ہے یہ ہے کہ سؤر کلب سے آٹھ مرتبہ دھلنا واجب ہے۔ ان میں سے آٹھویں مرتبہ مٹی سے مانجھنا بھی واجب ہے۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے ص۱۳ ج۱ ولقد قال الحسن فی ذٰلك سے اشارہ فرمایا ہے۔ جو کہ آگے آنیوالا ہے۔

مذہب نمبر ۳ امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور جمہور احناف کے نزدیک کتے کے جھوٹے سے عام نجاستوں کی طرح تین مرتبہ دھونے سے برتن پاک ہو جاتا ہے۔ نہ سات مرتبہ واجب ہے اور نہ مٹی سے رگڑنا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذٰلك آخرون کے مصداق ہیں۔

شافعیہ کے دلائل

مذہب نمبر ۱ یعنی شافعیہ وغیرہ کی دلیل دو ہیں۔ دلیل نمبر ایک:۔ شروع باب میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے۔ جسکے اندر کتے کے جھوٹے سے برتن کو سات مرتبہ دھونے کا حکم ہے۔ اور

پہلی مرتبہ یا ساتویں مرتبہ مٹی سے مانجھنے کا بھی حکم ہے۔ صاحب کتاب نے اس حدیث شریف کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر ۲:۔ قاعدہ اور اصول ہے الزائد اولیٰ من الناقص کہ زائد ناقص کے مقابلہ میں اولیٰ ہوا کرتا ہے۔ اسلئے جن دلائل سے تین مرتبہ دھونا ثابت ہوتا ہے ان کے مقابلہ میں وہ دلائل زیادہ اولیٰ ہوں گے جن کے اندر سات مرتبہ دھونا ثابت ہے۔

مذہب نمبر ۲ کی دلیل جو لوگ آٹھ مرتبہ دھونے کے قائل ہیں، انکی دلیل حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت ہے۔ جسکے اندر آٹھ مرتبہ دھونے کا تذکرہ ہے۔ اور آٹھویں مرتبہ مٹی سے مانجھنے کا حکم ہے۔

مذہب نمبر ۳ کی جانب سے مذہب نمبر ۱ اور نمبر ۲ کا جواب۔

جواب یہ دیا جاتا ہے کہ سات مرتبہ دھونے کی روایت یا آٹھ مرتبہ دھونے کی روایت کے متن میں سخت اضطراب واقع ہوا ہے۔

حضرت سہارنپوری نے بذل المجہود ج ۱ ص ۴۶ میں امام دارقطنی سے نقل فرمایا ہے کہ اس روایت کے متن میں بعض روایت کے اندر سبع مرات اور بعض روایت کے اندر ثلاث مرات اور بعض میں خمسا، بعض میں سبعًا کا لفظ آیا ہے۔ اور بعض روایت کے اندر اولٰہن بالتراب اور بعض کے اندر الثامنۃ بالتراب اور بعض میں السابعۃ بالتراب اور بعض میں اخراہن بالتراب آیا ہے۔ تو جس حدیث کے متن میں اس طرح گوناگوں اضطراب واقع ہو، اس کے ذریعہ سے حکم وجوبی کے ثبوت پر کس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے۔ نیز ان تمام روایات کے اندر تین مرتبہ دھونا تو یقینی طور پر ثابت ہے۔ اور اس سے زائد کے سلسلہ میں احتمال ہے۔ اسلئے تین مرتبہ کو واجب کہا جائیگا۔ اور اس سے زائد کو مستحب کے درجہ میں قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس سے آگے کچھ نہیں۔ یہ جواب مذہب نمبر ۱ اور ۲ دونوں کے لئے ہے۔

حنفیہؒ کے دلائل

ص۱۲ س۱۵ واحتجوا فی ذلک بما قد روی عن النبیؐ الخ یہاں سے آخر بحث تک کے اندر حنفیہ کی طرف سے اپنے مدعیٰ کے ثبوت میں دو دلیلیں پیش کی جائیں گی۔ اور شوافع کی دلیل اول کا ایک اور جواب نیز دلیل ثانی کا بھی جواب دیا جائیگا۔ لیکن صاحب کتاب نے ترتیب یوں قائم کی ہے۔ کہ اولاً حنفیہ کی دو دلیلوں میں سے ایک دلیل، اس کے بعد شوافع کی دلیلِ اول کا جواب، پھر ان کی دلیلِ ثانی کا جواب، پھر حنفیہ کی دلیلِ ثانی پر بحث کو ختم فرمائیں گے۔ اب سنو! حنفیہ کی دلیل۔

دلیل نمبر ا حضرت ابوہریرہؓ کی وہ روایت ہے جسکے اندر حضورؐ نے یہ فرمایا ہے کہ جب کوئی سونے کے بعد بیدار ہو جائے تو برتن میں ہاتھ ڈالنے سے پہلے اپنے ہاتھ کو تین مرتبہ دھولیا کریں۔ اسلئے کہ ممکن ہے کہ اس کا ہاتھ ناپاکی پر لگا ہو۔ اس حدیث شریف کو صاحب کتاب نے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

ص۱۳ س۱ قالوا فلما روی ھذا الخ سے صاحب کتاب نے اس حدیث شریف سے مسئلہ سؤر کلب میں طریق استدلال کی نقشہ کشی فرمائی ہے۔ اس کی صورت یوں ہے کہ اس زمانہ میں پانی کی قلت کی بنا پر حضرات صحابہؓ پیشاب پاخانہ کرنے کے بعد استنجار بالمار نہیں کرتے تھے۔ بلکہ استنجار بالاحجار کرتے تھے۔ اور استنجار بالاحجار کی صورت میں لازمی طور پر نجاست کا کچھ حصہ مخرج میں باقی رہ جاتا ہے، جو پسینہ کی وجہ سے سڑ جاتا ہے، تو اب سونے کی حالت میں اگر ہاتھ اس سڑے ہوئے مقام پر پہونچ جائے تو لازمی طور پر ہاتھ ناپاک ہوجائے گا۔ اور یہ بات بھی مسلم ہے کہ پاخانہ پیشاب کتے کے لعاب کے مقابلہ میں غلیظ ترین نجاست ہے۔ توجب یہ پاخانہ پیشاب غلیظ ترین نجاست سے ہاتھ تین مرتبہ دھونے سے پاک ہوجاتا ہے

تو سؤر کلب جو اخف نجاست ہے اس سے برتن کو تین مرتبہ دھونے سے پاک نہ ہونے کا کوئی معنی نہیں رکھتا۔ لہٰذا آپ کو کہنا پڑیگا کہ سؤر کلب سے تین مرتبہ دھونے سے برتن پاک ہو جاتا ہے۔

شوافع کی دلیل کا جواب

ص ۱۳/۱ وقد دل علی ماذکرنا الخ سے شوافع کی دلیل اوّل کا جواب دیا جاتا ہے۔ کہ اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جب راوی اپنی روایت کے خلاف فتوٰی دیدے، یا روایت کے خلاف عمل کرے تو یہ اس بات کی دلیل ہو جاتی ہے کہ راوی کو اپنی روایت کے منسوخ ہونیکا علم ہے۔ ورنہ علم ہوئے بغیر یہ اپنی روایت کے خلاف بلا دلیل فتوٰی دیا کرے یا عمل کیا کرے تو راوی کی عدالت ختم ہو جاتی ہے۔ اور اس کی روایت کسی طرح بھی قابلِ قبول نہیں ہو سکتی۔ اور یہ صحابۂ کرام سے ہو نہیں سکتا، تو لازمی طور پر کہنا پڑیگا کہ روایت منسوخ ہے۔ اور راوی کا فتوٰی ناسخ روایت کی دلیل ہے۔

اب سنو! کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں سؤرِ کلب سے سات مرتبہ دھونے کا ذکر موجود ہے۔ اور ان کا فتوٰی تین مرتبہ دھلنے سے کافی ہونے کے سلسلہ میں موجود ہے۔ لہٰذا جب راوی کا فتوٰی مروی کے خلاف ثابت ہوا تو مروی قابلِ استدلال نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا سات مرتبہ دھونا واجب نہیں ہو سکتا۔

ص ۱۳/۱۵ ولو وجب ان یعمل بما روینا الخ سے شوافع کی دلیل نمبر ۲ کی دلیل کا جواب دیا جا رہا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ انہوں نے کہا تھا الزائد اولیٰ من الناقص یعنی زائد ناقص کے مقابلہ میں اولیٰ ہوا کرتا ہے۔ لہٰذا تین مرتبہ کے مقابلہ میں سات مرتبہ اولیٰ ہوگا۔ تو ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اگر یہی قاعدہ ہے تو آپ کے اوپر لازم ہے کہ سؤر کلب سے آٹھ مرتبہ

دھویا کریں۔ اور ساتویں اور آٹھویں مرتبہ مٹی سے بھی رگڑیں۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت میں آٹھ مرتبہ دھونے کے بارے میں آیا ہے۔ اور آٹھویں مرتبہ مٹی سے رگڑنا بھی ثابت ہے۔ اگر آپ آٹھ مرتبہ دھونے کو واجب نہیں کہتے ہیں تو مذکورہ قاعدہ پر آپکا عمل ثابت نہیں ہوتا ہے، تو ہمارے لئے بھی ضروری نہیں ہے کہ ہم اسی قاعدہ پر عمل کریں۔

حنفیہ پر اشکال اور اسکا جواب

ص۱۳ س۲۲ ولقد قال الحسن فی ذٰلك الخ سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ شوافع کی جانب سے حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت کا یہ جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے۔ کہ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت پر کسی نے بھی عمل نہ کیا۔ تو حنفیہ کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ حضرت عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت پر کسی نے عمل نہیں کیا۔ کیونکہ حضرت حسن بصریؒ نے فتویٰ دیا ہے اور عمل بھی کیا ہے، نیز حضرت امام احمدؒ نے بھی فتویٰ دیا ہے۔

ص۱۳ س۲۴ واما النظر فی ذٰلك الخ سے حنفیہ کی طرف سے دلیل نمبر۲ پیش کیجاتی ہے۔ جو نظر طحاوی کی شکل میں مسئلہ سؤر ہرہ میں گزر چکا ہے کہ خنزیر کے جھوٹے سے بھی برتن ناپاک ہوجاتا ہے۔ لیکن تین مرتبہ دھلنے سے سؤر خنزیر سے بھی برتن پاک ہوجاتا ہے۔ جو سؤر کلب کے مقابلہ میں زیادہ اغلظ ہے۔ تو جب سؤر خنزیر سے برتن تین مرتبہ میں پاک ہوسکتا ہے، تو سؤر کلب سے کیوں پاک نہو۔ لازمی طور پر آپ کو کہنا پڑیگا کہ سؤر کلب سے بھی تین مرتبہ دھلنے سے برتن پاک ہوجاتا ہے۔ اور یہی تین مرتبہ واجب ہے۔ اور سات مرتبہ دھلنا اور مٹی سے رگڑنا زیادہ سے زیادہ استحباب کے درجہ میں ہے۔ اس سے زیادہ کچھ نہیں۔ **مسئلہ (۳)**

ص۱۳ س۲۴ وقد ذھب قوم فی الکلب یلغ فی الاناء الخ سے مسئلہ نمبر۳ کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ یعنی کتے کا جھوٹا پاک ہے یا نجس۔ تو اس سلسلہ میں

دو مذہب ہیں

مذہب نمبر ۱ امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور اہلِ ظاہر کے نزدیک کتے کا جھوٹا پاک ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقد ذھب قومٌ فی الکلب کے مصداق ہیں لیکن عبد الملک ابن ماجشون نے امام مالکؒ کی طرف سے چار اقوال نقل فرمائے ہیں جس کی تفصیل بذل المجہود ج۱ ص۴۶ پر موجود ہے۔

قول نمبر ۱ مطلقاً کتے کا جھوٹا ناپاک ہے۔

قول نمبر ۲ شکاری کتے کا جھوٹا پاک ہے، اور دوسرے کتوں کا جھوٹا ناپاک ہے۔

قول نمبر ۳ شہری کتوں کا جھوٹا ناپاک ہے، اور دیہاتی کتوں کا جھوٹا پاک ہے۔

قول نمبر ۴ ہر قسم کے کتے کا جھوٹا علی الاطلاق پاک ہے۔ امام مالکؒ کا یہی قول زیادہ مشہور ہے۔ اسی قول کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے بحث کرنی ہے۔ اور اسی قول کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے مالکیہ کو وقد ذھب قومٌ الخ کا مصداق قرار دیا گیا ہے۔

مذہب نمبر ۲ ائمہ ثلاثہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک کتے کا جھوٹا علی الاطلاق نجس ہے۔ انہی کی طرف سے صاحبِ کتاب نے مالکیہ کی دلیل کا جواب دیا ہے۔

دلائل

مالکیہ کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ۱ آیت کریمہ قُلْ لَّآ اَجِدُ فِیْمَآ اُوْحِیَ اِلَیَّ مُحَرَّمًا عَلٰی طَاعِمٍ یَّطْعَمُہٗٓ اِلَّآ اَنْ یَّکُوْنَ مَیْتَۃً اَوْ دَمًا مَّسْفُوْحًا اَوْ لَحْمَ خِنْزِیْرٍ فَاِنَّہٗ رِجْسٌ الآیۃ اس آیتِ کریمہ کے اندر نجاستوں کو تین چیزوں میں منحصر کر دیا ہے۔ مُردار، دم مسفوح اور خنزیر۔ تو ان چیزوں کے اندر کتا اور دوسرے

درندے داخل نہیں ہیں۔ اسلئے کتا پاک اور اس کا جھوٹا بھی پاک ہوگا۔

دلیل نمبر ۱ آیت کریمہ مَا عَلَّمْتُمْ مِّنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِيْنَ تُعَلِّمُوْنَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللّٰهُ فَكُلُوْا مِمَّا اَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ۔ اس آیتِ کریمہ کے اندر اللہ تعالیٰ نے کتے کے شکار کو کھانے کی اجازت دی۔ اور جہاں کتے نے منہ لگایا ہے اس کے دھلنے کا حکم نہیں فرمایا۔ تو یہ سؤرِ کلب کے پاک ہونے کی دلیل ہے۔

دلیل نمبر ۲ حدیث میں کتا پالنے کی اجازت دیگئی ہے۔ تو لازمی طور پر کتا گھروں کے اندر باہر پھرتا رہے گا۔ اور اسکی عادت یہ ہے کہ جو چیز سامنے آتی ہے اسپر منہ لگا دیتا ہے۔ تو جس طرح علتِ طواف کی وجہ سے سؤرِ ہرہ کو پاک کہا گیا ہے اسی طرح سؤرِ کلب کو بھی پاک کہا جائیگا

دلیل نمبر ۳ ابوداؤد شریف میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے کہ کتے مسجدِ نبوی کے اندر داخل ہو کر کبڈی کھیلتے تھے۔ اور کتوں کی عادت یہ ہے کہ چلتے پھرتے زبان باہر نکال کر لعاب اور رال گرایا کرتے ہیں، تو مسجدِ نبوی میں گرتا ضرور ہوگا۔ لیکن مسجدِ نبوی کی دھلائی کا حکم نہیں کیا گیا ہے، تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ کتے کا رال اور لعاب پاک ہے

دلیل نمبر ۵ باب ماء نجس کے تحت حدیث شریف لائی گئی تھی کہ ان الماء لا ینجسہ شئ الا ما غلب علی لونہ اوطعمہ اوریحہ۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تغیرِ اوصاف سے پہلے پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے۔ اور کتے کے جھوٹے سے پانی میں تغیر نہیں آتا۔ اس لئے سؤرِ کلب باعثِ نجاست نہیں بن سکتا۔

ائمہ ثلاثہ اور جمہور کی طرف سے مالکیہ کے دلائل کا جواب

آیتِ کریمہ میں نجاستوں کو تین قسموں پر جو حصر کر کے بیان کیا گیا ہے تو

وہ حصر اور قیود آیت کریمہ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبٰٓئِثَ الآیۃ کے ذریعہ منسوخ ہو چکا ہے کہ اس آیت کے اندر عام نجاستوں کا حکم ہے، اور پہلی آیت کے اندر صرف تین قسم کی نجاست کا حکم ہے۔ اس سے حکم عام ثابت نہیں ہو سکتا۔ بلکہ حکم عام آیت خبائث کے ذریعہ ثابت ہو سکتا ہے۔ لہٰذا تمہارا استدلال صحیح نہیں ہو سکتا۔

دلیل نمبر۲ کا جواب آیت کلب کے اندر جس طرح جہاں پر کتے نے منہ لگایا ہے اس کے دھلنے کا حکم مذکور نہیں ہے اسی طرح نہ دھلنے کے بارے میں بھی حکم نہیں ہے۔ لہٰذا اس کے اندر دونوں طرح کا احتمال ہے۔ اور قاعدہ ہے اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال۔ جب احتمال آگیا تو اس سے استدلال باطل ہو جائیگا۔

دلیل نمبر۳ کا جواب کہ بلی سے بچنے کے لئے جو مشقت و دشواری آسکتی ہے، وہ مشقت و دشواری کتے سے بچنے میں نہیں ہے۔ اسلئے کتے کو بلی پر قیاس نہیں کیا جا سکتا۔

دلیل نمبر۴ کا جواب کہ واقعی کتے چلتے پھرتے لعاب اور رال گرایا کرتے ہیں۔ اور اس سے مٹی ناپاک ہو جاتی ہے۔ لیکن خشک ہو جانے کے بعد مٹی پاک ہو جاتی ہے۔ اسلئے حضورؐ نے مسجد نبوی کی دھلائی کا حکم نہیں فرمایا۔

دلیل نمبر۵ کا جواب اس حدیث شریف کا جواب ہم ص۹ پر دے چکے ہیں کہ یہ حدیث شریف دو سندوں کے ساتھ مروی ہے۔ کہ ایک منقطع اور ایک سند مرفوع۔ اور سند مرفوع کے ساتھ جہاں یہ روایت ہے وہاں اس سند کے اندر رشدین ابن سعدؒ آیا ہے۔ امام دارقطنی وغیرہ نے رشدین ابن سعد کے بارے میں ضعیف اور متروک الحدیث فرمایا ہے۔ اور جہاں صحیح سند کے ساتھ یہ روایت مروی ہے

وہاں منقطع اور موقوف ہے۔ اور حدیث منقطع کے ذریعہ خود تمہارے یہاں استدلال کرنا جائز نہیں ہے۔ تو ہمارے خلاف پیش کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ یہ تو توجیہ القول بما لا یرضی بہ القائل کے قبیل سے ہے۔

حنفیہ کی طرف سے مالکیہ پر اشکال

اشکال یہ ہے کہ حضرات مالکیہ کتے کے جھوٹے کو تو پاک کہتے ہیں لیکن ساتھ ساتھ سات مرتبہ دھلنے کو واجب بھی کہتے ہیں۔ نیز ایک مرتبہ مٹی سے دھلنے کو بھی کہتے ہیں۔ کیسی حیرت کی بات ہے کہ جو پاک چیز ہے اس کو غلیظ نجاستوں سے بھی زیادہ اہتمام سے دھلنے کو کہا جا رہا ہے اگر ناپاک نہیں ہے تو اس طرح اہتمام کے ساتھ دھلنے کی کیا ضرورت ہے۔ یا تو ناپاک کہو یا دھلائی کے حکم سے رجوع کرو۔

جواب وقالوا انما ذلک تعبد تعبدنا بہ فی الآنیۃ خاصۃ الخ اس عبارت سے مالکیہ کے مذکورہ اشکال کا جواب دیا ہے کہ حکم شرعی دو طریقے پر ہے۔ نمبر۱ حکم شرعی عقلی۔ نمبر۲ حکم شرعی غیر عقلی اور تعبدی۔ تو حکم شرعی عقلی کو قواعد شرعیہ میں دخل ہے۔ اسی لئے اس حکم کو حکم شرعی اصولی کہا جاتا ہے۔ نمبر۲ حکم شرعی غیر عقلی اور تعبدی اس کو کہتے ہیں جس کے اندر اصول و قواعد کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اس کو حکم تعبدی کہا جاتا ہے۔ تو کتے کا جھوٹا پاک ہونے کے ساتھ ساتھ سات مرتبہ جو دھلنے کا حکم کیا گیا ہے وہ حکم تعبدی ہے نہ کہ حکم عقلی۔ جس پر آپ کا قیاس چل سکتا ہو۔

ص ۱۳ س ۲۵ فکان من الحجۃ علیہم الخ سے مالکیہ کو جواب دیا گیا ہے کہ تم نے کہا کہ کتا منجملہ درندوں میں سے ایک درندہ ہے، اور اس کا جھوٹا پاک ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ حدیث قلتین میں درندوں کا جھوٹا ناپاک ہونے کو ثابت کیا گیا ہے۔ کہ دو قلہ سے کم ہونے کی صورت میں درندے کے منہ ڈالدینے سے پانی

ناپاک ہوجاتا ہے۔ لہٰذا کتّے کے منہ ڈالدینے سے بھی پانی ناپاک ہوجائے گا۔
صاحب کتاب نے مالکیہ کے خلاف جو حدیث قلتین کو پیش کیا ہے انظرِ غائر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ مالکیہ کے نزدیک تغیر اوصاف سے پہلے پانی ناپاک ہوتا ہی نہیں ہے۔ اسلئے حدیث قلتین ان کے نزدیک قابلِ استدلال نہیں ہے۔ نیز جس طرح مختلف اضطرابات کی بناء پر حنفیہ کے نزدیک قابلِ استدلال نہیں ہے۔ اور حدیث ضعیف ہے۔ اسی طرح مالکیہ کے نزدیک بھی حدیث قلتین بھی ضعیف ہے۔ لہٰذا مالکیہ کی طرف سے یہ کہا جاسکتا ہے کہ جس دلیل پر تم راضی نہیں ہو اسپر ہمیں کیوں مجبور کرتے ہو۔ یہ تو توجیہ القول بمالا یرضی بہ القائل کے قبیل سے ہوگا۔ ہاں البتہ حدیث قلتین باب سؤر کلب میں شوافع کے خلاف استدلال میں پیش کی جاسکتی ہے۔ کہ درندے اور خنزیر وغیرہ جب دو قلہ سے کم میں منہ ڈالدیں تو پانی ناپاک ہوجاتا ہے۔ اور برتن وغیرہ تین مرتبہ دھلنے سے پاک ہوجاتا ہے۔ انہی درندوں میں سے کتا بھی ایک درندہ ہے۔ اسی لئے کتے کے جھوٹے کو بھی تین مرتبہ دھلنے سے پاک قرار دیں گے۔

بابُ سُؤرِ بَنِیْ آدم

اس باب کے تحت بنی آدم کے فضلہ اور جھوٹے کے سلسلہ میں بحث کرنی ہے۔
علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص ۲۸ ج ۱ میں یہ نقل فرمایا ہے کہ مشرک اور غیر مسلم کے فضلات کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ کہ بعض کے نزدیک اِنَّمَا الْمُشْرِکُوْنَ نَجَسٌ کی وجہ سے نجس ہے۔ اور بعض کے نزدیک پاک ہے۔ اور بعض کے نزدیک مکروہ ہے۔ لیکن مسلمانوں کے جھوٹے کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ پاک ہے۔ لیکن فرق اتنا ہے کہ

مرد کا فضلہ عورت کے لئے اور عورت کا فضلہ مرد کے لئے استعمال کرنا جائز ہے، یا نہیں۔ تو اس سلسلہ میں علماء کے پانچ مذاہب ہیں۔ علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۳۱ ج۱، حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ص۹ ج۲ پر، امام نوویؒ نے نقل فرمایا ہے۔

مذہب نمبر۱ امام حسن بصریؒ اور سعید ابن المسیبؒ کے نزدیک عورت کے لئے مرد کا فضلہ استعمال کرنا جائز ہے۔ لیکن مرد کے لئے عورت کا فضلہ اور جھوٹا استعمال کرنا جائز نہیں ہے۔

مذہب نمبر۲ امام عامر شعبیؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک عورت کے لئے مرد کا فضلہ جائز ہے۔ اور مرد کے لئے اجنبیہ عورت اور حائضہ عورت کا فضلہ جائز نہیں ہے۔

مذہب نمبر۳ حضرت ابو ہریرہؓ اور علامہ ابن المنذرؒ کے نزدیک عورت کا فضلہ مرد کے لئے جائز نہیں ہے۔ لیکن جب ساتھ ساتھ شروع کریں تو جائز ہے۔ یہی تینوں مذاہب فی الجملہ کتاب کے اندر فذھب قوم الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر۴ امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک مرد کا فضلہ عورت کے لئے اور عورت کا فضلہ مرد کے لئے علی الاطلاق جائز نہیں ہے۔

مذہب نمبر۵ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور جمہور ائمہ اور فقہاء کے نزدیک علی الاطلاق جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک اٰخرون کے مصداق ہیں۔

(نوٹ) مذہب نمبر۴ یعنی امام احمد بن حنبلؒ وغیرہ بھی فذھب قوم الخ کے تحت میں داخل ہیں۔ لیکن صاحب کتاب نے دلیل قائم کرنے میں ان لوگوں کے خلاف دلیل کا لحاظ نہیں رکھا۔ اسلئے ہم انکے سلسلے میں بحث نہیں کرتے۔ بلکہ شروع کے تینوں مذاہب کے خلاف دلیل

پیش کردیں گے. تو خود بخود ان لوگوں پر ہمیکر رد ہو جائیگا۔ اور ضمناً مذہب نمبر ۴ کو فریق اوّل قرار دیں گے۔ اور مذہب نمبر ۵ کو فریقِ ثانی قرار دیں گے۔

دلائل صاحبِ کتاب نے چار قسم کی احادیثِ شریفہ اس باب کے تحت نقل فرمائی ہیں۔ پہلی قسم وہ حدیث شریف جس کے اندر مرد کو عورت کے فضلہ اور عورت کو مرد کے فضلہ سے طہارت حاصل کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ لیکن جب دونوں ساتھ ساتھ شروع کریں تو اجازت دی گئی ہے۔ اس حدیث کو صاحبِ کتاب نے حضرت عبداللہ بن سرجسؓ سے ص۱۴ سے چار سطروں میں دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ یہ مذہب نمبر ۲ کے لئے واضح دلیل ہے۔ دوسری قسم کی احادیث شریفہ وہ ہیں جن کے اندر مرد کو عورت کے فضلہ سے طہارت حاصل کرنے سے منع کیا گیا ہے۔ اس مضمون کی حدیث کو حضرت حکم غفاریؓ سے ص۱۴ سے ۴ سطروں کے اندر دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور یہ مذہب نمبر ۱ اور ۲ کے لئے واضح دلیل ہے۔

تیسری قسم کی احادیثِ شریفہ وہ ہیں جن میں حضورؐ کا ازواج مطہراتؓ کے ساتھ ایک برتن میں طہارت حاصل کرنا ثابت ہے۔ اس مضمون کی حدیث کو صاحبِ کتاب نے ص۱۴ سے تقریباً سولہ سطروں کے اندر چار صحابی سے ۱۳ سندوں کے ساتھ غیر مرتب طریقے سے نقل فرمایا ہے۔ نو سندیں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے اور دو سندیں حضرت ام سلمہؓ سے اور ایک سند حضرت میمونہؓ سے اور ایک سند حضرت انسؓ سے۔ یہ کل تیرہ سندیں ہوگئیں۔

چوتھی قسم کی حدیث ص۱۴ س۱۸ فاذا علی ابن معبدؒ سے تقریباً سولہ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہیں۔ جن کے اندر حضورؐ کا عورتوں کی طہارت کے بعد ان کے فضلہ سے طہارت حاصل کرنا ثابت ہے۔ اس مضمون کی حدیث کو صاحبِ کتاب نے گیارہ سندوں

کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ دو سندیں حضرت ام حبیبہؓ سے اور آٹھ سندیں حضرت صدیقہؓ سے، ایک سند حضرت ابن عباسؓ سے۔

فریق اوّل کی دلیل حضرت عبداللہ بن سرجسؓ اور حضرت حکم بن عمروؓ کی روایت یعنی شروع کی دونوں حدیثیں ان کی دلیل ہیں۔

فریق اوّل کی طرف سے ایک دوسری دلیل بھی پیش کی جاتی ہے۔ وہ یہ ہے کہ مرد کے لئے عورت کا فضلہ جائز نہیں ہے۔ اسلئے کہ عورت عام طور پر نظیف الطبع نہیں ہوتیں، گندی رہتی ہیں۔ نیز حالتِ حیض اور نفاس میں تو بالکل نظیف نہیں۔ اسلئے مرد کے لئے عورت کا فضلہ ممنوع قرار دیا گیا۔ تو فریق ثانی کی طرف سے فریق اوّل کو پانچ جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب نمبر۱ پانی کا پہلے سے پاک ہونا یقینی ہے۔ اور عورت کے ہاتھ یا پیر میں ناپاکی لگی ہوئی ہونے میں شک اور تردد ہے۔ اور اصولِ کرخیؒ میں ہے الیقین لا یزول بالشك یعنی محض شک کیوجہ سے یقین زائل نہیں ہو سکتا۔ اسلئے عورت کے فضلہ کو ناپاک نہیں کہا جا سکتا ہے۔ لہٰذا اس کا استعمال جائز ہوگا۔

جواب نمبر۲ تم نے اپنی دلیل میں جن روایات کو پیش کیا ہے ان کا حکم پہلے تھا، بعد میں منسوخ ہو چکا ہے۔ اسلئے اس سے استدلال کر کے عورت کا فضلہ مرد کے لئے اور مرد کا فضلہ عورت کے لئے ناجائز قرار دینا درست نہ ہوگا۔

جواب نمبر۳ وہ احادیثِ شریفہ جن میں نہی کا حکم ہے ان میں نہی تحریمی مراد نہیں ہے۔ بلکہ نہی تنزیہی مراد ہے۔ اور عورت و مرد میں سے ایک کا دوسرے کے فضلہ کے استعمال کرنے کو ہم بھی کراہت تنزیہی کہتے ہیں۔

جواب نمبر۴ تمہاری پیش کردہ روایات ضعیف ہیں اور ضعیف روایات

سے استدلال درست نہیں ہوسکتا۔

جواب نمبر۵ تمہاری پیش کردہ روایات اجنبیہ کے فضلہ کے استعمال کے سلسلہ میں ہیں نہ کہ عام۔ لہٰذا عام مردوں اور عورتوں کے سلسلہ میں یہ حکم درست نہیں ہوسکتا۔

قائلین جواز فضلہ کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر۱ میں آخری دونوں قسموں کی احادیث شریفہ پیش کی جاتی ہیں جو ص۱۴۴ س۱۱ سے ص۱۴۵ س۱۴ تک پیش کی گئی ہیں۔ لیکن ان میں سے وہ روایات جن میں حضورؐ کا ازواج مطہرات کے ساتھ ایک برتن میں طہارت حاصل کرنا ثابت ہے۔ جن کو صاحب کتاب نے تیرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ان کے بارے میں صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ یہ روایات جمہور کے لئے دلیل نہیں بن سکتیں۔ اسلئے کہ ان روایات میں یہ احتمال موجود ہے کہ حضورؐ نے ازواج مطہرات کے ساتھ ایک برتن سے طہارت حاصل کی ہو۔ اور ایک ساتھ طہارت حاصل کرنے کو فریق اوّل نے بھی عبداللہ ابن سرجسؓ کی روایت سے جائز قرار دیا ہے۔ اسلئے یہ فریق اوّل کے خلاف دلیل میں پیش کرنا درست نہیں ہوگا۔ اس بات کو صاحب کتاب نے ص۱۴۴ س۲۶ قال ابو جعفر فلم یکن فی ھٰذا عندنا حجۃ الخ سے پیش فرمایا ہے۔ البتہ چوتھی قسم کی حدیثیں جن میں عورتوں کے فضلہ سے حضورؐ کا طہارت حاصل کرنا ثابت ہے۔ جن کو صاحب کتاب نے گیارہ سندوں کے ساتھ ص۱۴۴ س۲۸ سے ص۱۴۵ س۱۴ تک تقریباً سولہ سطروں میں نقل فرمایا ہے۔ وہ دلیل بن سکتی ہے۔ چنانچہ ان روایات کی روشنی میں ہم کہتے ہیں کہ مرد کے فضلہ سے عورت کا طہارت حاصل کرنا اور عورت کے فضلہ سے

مرد کا طہارت حاصل کرنا جائز ہے۔ **دلیل نمبر ۲ نظر طحاوی**

ص ۱۵ س ۱۴ فقد روینا فی ھذہ الآثار سے

یہ دلیل نظر طحاوی کی شکل میں پیش کی جاتی ہے۔

اب نظر سنو! کہ یہ فریق اوّل کی پیش کردہ احادیث شریفہ فریق ثانی کے پیش کردہ روایت کے خلاف ہیں۔ لہٰذا ہمارے اوپر لازم ہے کہ دو متضاد معنوں میں سے وجوہ ترجیحات میں سے کسی علتِ ترجیح کے ذریعہ کوئی صحیح معنی نکال لیں۔ لہٰذا ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا کہ متفق علیہ مسئلہ یہ ہے کہ جب دونوں ایک ساتھ ایک برتن سے پانی حاصل کریں تو پانی ناپاک نہیں ہوتا ہے۔ تو ہم نے اس سلسلہ میں دیکھا کہ پانی کے استعمال کے وقت میں یا استعمال سے پہلے نجاست گرنے کی صورت میں بالاتفاق پانی ناپاک ہو جاتا ہے، تو معلوم ہوا کہ تمام نجاستوں کے اندر اصولِ کلی یہ ہے کہ چاہے نجاست پانی میں استعمال سے پہلے گر جائے، یا استعمال کے وقت ساتھ ساتھ گر جائے، ہر صورت میں طہارت حاصل نہیں ہوتی۔ تو عورت اور مرد کے استعمال کی شکل میں یہی اصولِ کلی چلے گا۔ کہ جب دونوں کے ساتھ ساتھ استعمال کرنے کی صورت میں درست اور جائز ہے۔ تو کسی ایک کے پہلے استعمال کر چکنے کی صورت میں بھی دوسرے کے لئے استعمال درست رہیگا۔ تاکہ حکمِ کلی یکساں رہے۔ لہٰذا کہنا پڑیگا کہ دونوں کے ساتھ ساتھ استعمال کرنے اور یکے بعد دیگرے استعمال کرنے کی صورت میں بھی حکم یکساں رہیگا۔ جیساکہ نجاست پہلے گرنے اور پانی کے استعمال کے وقت گرنے میں بھی حکم یکساں رہتا ہے۔

بَابُ التَّسْمِيَةِ عَلَى الْوُضُوْءِ

تسمیہ علی الوضوء کے سلسلہ میں علماء کے چار مذاہب ہیں۔

مذہب نمبر ١

حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ص ١١٩ ج ١ اور ص ١٢٣ ج ١، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص ٦٣ ج ١، حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری ص ٢٤ ج ١ پر نقل فرمایا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک تسمیہ علی الوضوء واجب ہے۔

مذہب نمبر ٢

مذکورہ حوالوں میں نقل فرمایا گیا ہے کہ حضرت امام اسحٰق ابن راہویہؒ کے نزدیک تسمیہ علی الوضوء واجب ہے۔ عمداً ترک کرنے کی صورت میں نماز باطل ہو جائے گی۔ اور سہواً ترک کرنے کی صورت میں یا واجب نہ سمجھ کر ترک کرنے کی صورت میں اعادۂ صلوٰۃ واجب نہیں ہوگا۔

قائلینِ وجوب کے اقوال میں فرق

مذہب نمبر ایک اور دو کے درمیان فرق یہ ہے کہ مذہب نمبر ایک کے نزدیک ترکِ تسمیہ کی صورت میں اعادۂ صلوٰۃ علی الاطلاق واجب نہیں۔ اور مذہب نمبر دو کے نزدیک عمداً ترک کرنے کی صورت میں اعادۂ صلوٰۃ واجب ہے۔ اور یہی دونوں مذہب کتاب کے اندر فذہب قومٌ کے مصداق ہیں۔ لہٰذا ان دونوں مذہب کو فریقِ اوّل قرار دیں گے۔

مذہب نمبر ٣

حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ص ٢٤ ج ١، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ص ٦٣ ج ١ اور الکوکب الدری ص ٢٣ ج ١ میں نقل فرمایا ہے کہ حنفیہ اور مالکیہ، شافعیہ اور جمہور محدثین وفقہاء کے نزدیک تسمیہ علی الوضوء واجب نہیں ہے۔ بلکہ سنت یا مستحب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذٰلک کے مصداق ہیں۔ اسی لئے ان لوگوں کو فریقِ ثانی قرار دیں گے۔

مذہب نمبر ٤

حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ص ١١٩ ج ١ کی آخری سطر پر نقل

فرمایا ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہؒ اور ایک امام مالکؒ کے ایک قول میں تسمیہ علی الوضوء مستحب بھی نہیں ہے۔ بلکہ امام مالکؒ کے قول میں بدعتِ سیئہ نقل کیا گیا ہے۔ اس مذہب کے سلسلہ میں ہم بحث نہیں کریں گے۔

قائلینِ وجوبِ تسمیہ کے دلائل

فریقِ اوّل کی دلیل شروع باب میں حضرت ابو ہریرۃؓ اور ابو سفیانؓ کی روایت ہے جس کے اندر حضورؐ نے فرمایا ہے کہ بغیر وضوء کے نماز نہیں ہوتی ہے۔ اور بغیر تسمیہ کے وضوء نہیں ہوتا ہے۔ اس حدیث کو صاحبِ کتاب نے تین سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔ دو سندیں حضرت ابو ہریرۃؓ سے اور ایک سند حضرت ابو سفیانؓ سے۔

قائلینِ عدمِ وجوب کے دلائل

ص ۱۵/۲۹ واحتجوا فی ذٰلك سے آخر باب تک فریقِ ثانی کی جانب سے مدعٰی کے ثبوت میں پانچ دلیلیں پیش کی جائیں گی۔ اور فریقِ اوّل کی جانب سے ایک اشکال وارد ہوگا۔ اس کا جواب بھی دیا جائیگا۔

دلیل نمبر ۱ ص ۱۵/۱۹ حضرت مہاجر ابن قنفذ کی روایت ہے کہ انہوں نے حضور اکرمؐ کو سلام کیا اس حال میں کہ حضورؐ وضوء کرنے جا رہے تھے، تو آپؐ نے جواب نہ دیا۔ بلکہ پورا کرنے کے بعد جواب دیا۔ اور ساتھ ہی ساتھ یہ بھی فرما دیا کہ میں بغیر طہارت ذکر اللہ کو پسند نہیں کرتا۔ اور سلام ذکر اللہ ہے۔ تو اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ بسم اللہ سلام سے اعلیٰ درجہ کا ذکر ہے۔ جب وضوء سے پہلے جوابِ سلام کو پسند نہیں کیا ہے تو وضوء سے پہلے بسم اللہ بھی نہیں پڑھی ہوگی۔ لہٰذا بلا بسم اللہ کے وضو ہو جائیگا۔ البتہ بسم اللہ پڑھنا سنت یا مستحب ضرور ہوگا۔

دلیل نمبر ۲ ص ۱۶/۳ وکان قولہ لا وضوء لمن لم یسم الخ سے تقریباً

سولہ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوسفیان اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں دو احتمال ہیں۔

احتمال نمبر ۱ یہ ہے کہ بغیر تسمیہ کے وضوء صحیح ہی نہیں ہوسکتا۔ جیسا کہ قائلینِ وجوب کا مدعیٰ ہے۔

احتمال نمبر ۲ نفس وضوء تو ہوجاتا ہے لیکن صفتِ وضوء جس سے کامل ثواب حاصل ہوتا ہے وہ باقی رہ جاتا ہے۔ کہ ترکِ تسمیہ کی وجہ سے کمالِ ثواب سے محرومی ہوجاتی ہے۔ اور نفس شیٔ کی نفی سے صفتِ شیٔ اور کمالِ شیٔ کی نفی مراد لیتا ہے۔ اور یہاں بھی نفسِ وضوء کی نفی سے کمالِ ثواب اور صفت وضوء کی نفی مراد لیا گیا ہے۔ اور مطلب یہ ہے کہ بسم اللہ پڑھنا سنت ہے۔ اور ترکِ سنت کی وجہ سے کامل ثواب نہیں ملتا ہے۔ ورنہ وضوء کا فریضہ ادا ہوجاتا ہے۔ اور نفس شیٔ کی نفی سے صفت شیٔ اور کمالِ شیٔ کی نفی مراد لینا بکثرت مستعمل ہے۔ چنانچہ صاحبِ کتاب بطور مثال کے یہاں بھی دو نظیریں پیش کر رہے ہیں۔

نظیر نمبر ۱ ص ۱۶ سطر ۱۳ لیس المسکین الذی ترده التمرة والتمرتان۔ الحدیث۔ اس حدیث شریف کے اندر نفسِ مسکین کی نفی مراد نہیں ہے۔ بلکہ صفتِ مسکین اور کمال مسکنت کی نفی مراد ہے۔ صاحبِ کتاب نے اس مضمون کی حدیث کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔

نظیر نمبر ۲ ص ۱۶ س ۱۵ حضورؐ کا قول ہے لیس المؤمن الذی یبیت شبعان وجارہ الی جنبہ جائع۔ اس حدیث شریف کے اندر یہ فرمایا گیا ہے کہ وہ شخص مؤمن نہیں ہے جو پیٹ بھر کر کھاتا ہے اور اس کا پڑوسی فاقہ میں سوتا رہے۔ تو اس سے نفسِ ایمان کی نفی مراد نہیں ہے۔ بلکہ کمالِ ایمان کی نفی مراد ہے۔ اسی طرح لا صلوٰۃ لجار المسجد الا فی المسجد میں نفسِ صلوٰۃ کی نفی نہیں ہے، بلکہ کمال صلوٰۃ کی نفی مراد ہے۔ یعنی کامل ثواب نہیں ملیگا۔

اسی طرح لا وضوء لمن لم یسم میں نفسِ وضوء کی نفی مراد نہیں ہے، بلکہ وضوء میں کمالِ ثواب کی نفی مُراد ہے۔

نظرِ طحاوی

دلیل نمبر ۱۲ یہاں سے نظرِ طحاوی کے تحت عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ صاحبِ کتاب نے ص۲۶ س۱۴ واما وجه ذلك من طريق النظر سے بیان کیا ہے کہ ہم نے بہت سی چیزوں کو دیکھا ہے جن کے اندر بغیر کلام کے دخول نہیں ہو سکتا۔ تو جن چیزوں کے اندر داخل ہونے کے لئے کلام کا ہونا ضروری ہے وہ دو قسموں پر ہیں۔

قسم اوّل وہ چیزیں جن کے اندر کلام رکنِ شئی میں داخل ہے۔ جیسا کہ عقود، مثلاً بیع، اجارہ، نکاح، خلع وغیرہ جیسی چیزوں میں ایجاب وقبول کرنے کے لئے کلام کا ہونا ضروری ہے۔ اور کلام ان اشیاء کے اندر رکن کا درجہ رکھتا ہے۔ اسلئے ان اشیاء کا وجود بغیر کلام کے نہیں ہو سکتا ہے۔

قسم دوم وہ اشیاء جن کے اندر کلام کے بغیر داخل نہیں ہو سکتا ہے۔ اسلئے کلام ان اشیاء کے لئے شرط کے درجہ میں ہوتا ہے۔ لہٰذا اگر بھول کر بھی یا غلطی سے بغیر کلام کے داخل ہو جائے تو دخول صحیح نہیں ہوگا۔ جیسا کہ دخولِ صلوٰۃ کے لئے تکبیر تحریمہ اور دخول احرام فی الحج کے لئے تلبیہ، تو ہم نے دیکھا کہ جن اشیاء کے لئے کلام ضروری ہے انمیں کلام یا تو رکن کے درجہ میں ہوتا ہے یا شرط کے درجہ میں، اور تسمیہ فی الوضوء نہ رکنِ وضوء میں داخل ہے اور نہ شرائط وضوء میں، لہٰذا وضوء میں تسمیہ کو واجب کہنا درست نہیں ہو سکتا۔

اشکال ص۲۶ س۱۶ فان قال قائل الخ یہاں سے اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ تم نے یہ کہا ہے کہ تسمیہ کسی بھی جگہ واجب نہیں ہے۔ تمہارا یہ کہنا ہرگز درست نہیں۔ اسلئے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ عند الذبح

تسمیہ واجب ہوتا ہے۔ لہذا اگر کوئی جان بوجھ کر ترک کر دے گا تو وہ ذبیحہ حلال نہیں ہو سکتا۔ اسی طرح جو شخص عندالوضوء تسمیہ ترک کر دے گا اس کا وضو بھی جائز نہیں ہو سکتا۔

جواب صفحہ ۲۶ قیل لہ سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ بات واقعی تمہاری صحیح ہے کہ متروک التسمیہ عمداً کی صورت میں ذبیحہ حلال نہیں ہوتا ہے لیکن اس میں لوگوں کا اختلاف ہے۔ ھدایہ جلد رابع ص۴۱۹ پر متروک التسمیہ کے سلسلے میں تین اقوال نقل کیے گئے ہیں۔

(۱) مالکیہ کے نزدیک متروک التسمیہ عمداً اور ناسیاً دونوں ناجائز ہے۔

(۲) شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک متروک التسمیہ عمداً اور ناسیاً دونوں حلال ہے۔

(۳) حنفیہ کے نزدیک متروک التسمیہ عمداً ناجائز۔ اور متروک التسمیہ ناسیاً حلال ہے۔

اب آپ کے اشکال میں متروک التسمیہ عمداً کی صورت میں شافعیہ اور حنابلہ کے قول کے مطابق حلال ہے۔ لہذا التسمیہ عندالذبح نہ شرائط میں داخل ہے اور رکن ذبح میں داخل۔ گویا کہ واجب نہیں ہے اور متروک التسمیہ ناسیاً کی صورت میں مالکیہ کے علاوہ باقی سب کے نزدیک حلال ہے۔ اگر چہ واجب ہے۔ لیکن شرط میں داخل ہے۔ اور نہ رکن میں۔ کیونکہ شرائط وارکان نسیاناً ترک کرنے کی صورت میں اعادہ واجب ہوتا ہے۔ اور یہاں پر ذبح کا اعادہ واجب نہیں ہے۔ نیز ذبح کرنے والا دو قسموں پر ہے۔ (۱) مسلم (۲) غیر مسلم اور تسمیہ عندالذبح کو مسلمانوں کے یہاں غیر مسلم سے امتیاز کرنے کے لئے اظہار ملت کے طور پر واجب قرار دیا گیا ہے نہ کہ شرط اور رکن ہونیکی وجہ سے۔

نیز شرط یا رکن نہ ہونے کی وجہ سے متروک التسمیہ ناسیاً حلال ہے۔ اور تسمیہ عند الوضوء میں اظہار ملت مقصود نہیں ہے لہذا مقیس اور مقیس علیہ کے درمیان علت مشترکہ اور یکسانیت نہیں ہے۔ اس لئے آپ کا قیاس باطل ہے۔ اور تسمیہ عند الوضوء کو تسمیہ عند الذبح پر قیاس کرنا درست نہیں ہو سکتا۔

دلیل (۴) ص ۱۷/۲ والتسمیۃ علی الوضوء انما ھی مجعولۃ لذکر علی سبب من اسباب الصلوٰۃ الخ

سے آخر باب تک میں پیش کی جاتی ہے۔ وضوء من جملہ اسباب صلوٰۃ میں سے ہے جیسا کہ اسباب صلوٰۃ میں ستر عورت اور استقبال قبلہ وغیرہ ہے اسی طرح وضو بھی اسباب صلوٰۃ میں سے ایک سبب ہے تو ہم نے تمام اسباب صلوٰۃ کا مطالعہ کیا ہے کہ ان میں سے کسی سبب کو اختیار کرنے کے وقت تسمیہ واجب نہیں ہوتا ہے۔ مثلاً ستر عورت اور استقبال قبلہ کے وقت بالاتفاق تسمیہ واجب نہیں ہے۔ اور یہ سب وضوء کی طرح اسباب صلوٰۃ میں سے ہیں۔ لہذا جب ستر عورت اور استقبال قبلہ وغیرہ میں تسمیہ واجب نہیں ہے تو وضوء میں بھی تسمیہ واجب نہ ہوگا۔ نیز ایک پانچویں دلیل بھی ہے۔

دلیل (۵) یہ ہے کہ ملا علی قاری نے مرقات ملتانی میں حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ اور حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی روایت نقل فرمائی ہے کہ جو شخص بسم اللہ کے ساتھ وضوء کرتا ہے تو اس کو پورے بدن کے دھونے کا ثواب ملتا ہے۔ اور جو شخص بغیر تسمیہ کے وضو کرتا ہے تو اس کو صرف اعضاء وضو کے دھونے کا ثواب ملتا ہے۔ تو یہ اس بات کی زندہ دلیل ہے کہ جس حدیث شریف کے اندر لا وضوء لمن لم یسم کہا گیا ہے

وہاں پر کمال ثواب کی نفی کی گئی ہے نہ کہ نفسِ وضو کی۔ نیز اس دلیل کو ترمذی شریف ج۱ ص۶ کے حاشیہ پر نقل کیا گیا ہے۔

بَابُ الوُضُوْءِ لِلصَّلٰوۃِ مَرَّۃً مَرَّۃً وَثَلاثًا ثَلاثًا

اس باب کے تحت میں دو۲ مسئلے زیر غور ہیں

مسئلہ (۱): وضو کے اندر اعضاءِ ممسوحہ پر کتنی مرتبہ مسح کیا جائے؟

مسئلہ (۲): اعضاءِ مغسولہ کو کتنی مرتبہ دھلا جائے۔ ؟

مسئلہ (۱) میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) امام شافعیؒ کے نزدیک اعضاءِ ممسوحہ پر ماءِ جدید سے تین مرتبہ مسح کرنا مسنون ہے۔ اور ایک مرتبہ کرنا فرض ہے۔

نوٹ حضرت امام ترمذیؒ نے حضرت ربیع بنت معوذؓ کی حدیث شریف نقل کی ہے جس میں ایک مرتبہ مسح علی الراس بیان کیا گیا ہے۔ اور نیچے امام ترمذیؒ نے امام شافعیؒ کا مسلک نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک بھی مسح علی الراس ایک مرتبہ ہے۔ لیکن شافعیہ کی تمام کتابوں کے اندر یہ بات واضح طور پر موجود ہے کہ ان کے یہاں ماءِ جدید سے تین مرتبہ مسح کرنا مسنون ہے۔ شاید امام ترمذیؒ کو امام شافعیؒ کا ایک مرتبہ والا قول مل گیا ہوگا۔

مذہب (۲) حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور محدثین وفقہاء کے نزدیک مسح علی الراس ایک ہی مرتبہ کرنا مسنون ہے

دلیل: مذہب ۱ کی دو۲ دلیلیں ہیں۔

دلیل (۱) وہ روایت ہے جس کے اندر تین تین مرتبہ وضو کرنا ثابت ہے۔ تو دلالۃً ان روایات سے مسح بھی تین تین مرتبہ ثابت ہوگا۔

دلیل (۲) حضرت جی مولانا یوسفؒ نے امانی الاحبار ص ۱۲۹ ج ۱ پر امام طبرانی کی معجم الاوسط سے حدیث شریف ومسح علیٰ راسہ ثلاثاً اور ص۱۵ پر طبرانی کی مسند الشامیین سے تین مرتبہ والی حدیث شریف نقل فرمائی ہے۔ اس سے بالکل واضح ہوجاتا ہے کہ مسح علی الراس میں بھی تثلیث مسنون ہے۔

فریق ثانی کو مذہب (۲) کی طرف سے جواب

پہلی دلیل میں جو آپ نے توضاء ثلاثاً ثلاثاً سے استدلال کیا ہے وہ استدلال درست نہیں ہے۔ اس لئے کہ وہ اعضاء مغسولہ کے حق میں ہے نہ کہ ممسوحہ کے حق میں۔

دوسری دلیل کا جواب معجم طبرانی کی روایت ضعیف ہے اور ضعیف روایت خود تمہارے یہاں قابل استدلال نہیں ہے تو ہمارے خلاف پیش کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے؟

مذہب (۲) کی دلیل لغت کے اندر مسح کے معنیٰ ید مبتلاً (تر ہاتھ) کو خشک اعضاء کے اوپر پھیر دینے کو مسح کہا جاتا ہے۔ اور تین مرتبہ ماء جدید سے مسح کرنے کی صورت میں مسح کا ثبوت ختم ہوجائے گا بلکہ مغسول بن جائے گا جو مقصد مسح کے خلاف ہے لہذا مسح کو اپنے معنے پر باقی رکھنے کے لئے ایک ہی مرتبہ کیا جاسکتا ہے۔ کیونکہ دوسری تیسری مرتبہ مسح کرنے میں عضو مسح کے بجائے دھل جاتا ہے۔

لہٰذا مسنون تین مرتبہ نہیں ہوسکتا ہے۔

مسئلہ (۲) اعضاءِ مغسولہ کو کتنی مرتبہ دھلنا مسنون ہے۔ اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں۔

مذہب (۱) امام شافعیؒ کے نزدیک تین مرتبہ دھلنا مسنون ہے اور تین سے کم یا زیادہ کرنا خلاف سنت ہے۔

مذہب (۲) ائمہ ثلٰثہ اور جمہور کے نزدیک فرض۔ دو مرتبہ مستحب اور تین مرتبہ مسنون ہے۔

شافعیہ کی دلیل وہ احادیث شریفہ ہیں جن کے اندر تین تین مرتبہ وضو کرنا ثابت ہے جو یہاں شروع باب میں موجود ہے۔ انکے یہاں ایک قول کے مطابق تین تین مرتبہ سے زیادہ دھلنا مکروہ تنزیہی ہے۔ اور ایک قول کے مطابق وضو باطل ہوجاتا ہے۔ اول قول زیادہ راجح ہے۔ نیز وہ لوگ جو اس حدیث کو پیش کرتے ہیں جسکے اندر تین تین مرتبہ وضو کرنے کے بارے میں فرمایا گیا تھا:۔ فمن زاد او نقص فقد ظلم وتعدی۔ نسائی، ترمذی، ابن ماجہ۔

مذہب (۲) کی دلیل وہ حدیث شریف ہے جس کے اندر ایک مرتبہ وضو کرنا ثابت ہے۔ اور جس حدیث شریف میں فمن زاد او نقص فقد ظلم وتعدّی ہے اسکا مطلب یہ ہے کہ جو شخص تین مرتبہ سے زیادہ کرتا ہے وہ اپنے آپ پر کمال ثواب سے محروم ہو کر ظلم وتعدی کرتا ہے۔ ورنہ ناجائز نہیں ہے۔

اور تین مرتبہ سے کم کرنے کو خلاف سنت نہیں کہا جا سکتا۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ تعالیٰ علیہ وسلم نے تین مرتبہ سے بھی کم کیا ہے۔

باب فرض مسح الراس فی الوضوء

اس باب کے تحت تین مسائل زیر غور ہیں۔

مسئلہ ۱: مقدم راس سے مسح کرنا مسنون ہے یا مؤخر راس سے۔

مسئلہ ۲: عمامہ پر مسح کرنا جائز ہے یا نہیں اور اس سے فرضیت ادا ہوتی ہے یا نہیں؟

مسئلہ ۳: مسح علی الراس کی مقدارِ فرضیت کیا ہے؟

تفصیل مسئلہ نمبر ایک میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) امام حسن بن صالحؒ اور امام وکیع ابن الجراحؒ کے نزدیک مؤخر راس سے مسح کرنا مسنون ہے۔ کما فی الکوکب ص۲۷ ج۱

مذہب (۲): ائمہ اربعہ اور جمہورؒ کے نزدیک مقدم سے مسح کرنا مسنون ہے۔ کما فی الکوکب الدری ص۲۷ جلد (۱)

ائمہ کے دلائل

مذہب (۱) کی دلیل امام وکیعؒ وغیرہ کی دلیل ترمذی شریف کے اندر حضرت ربیع بنت معوذ ابن عفراءؓ کی روایت ہے جسکے اندر مؤخر راس سے مسح کرنا ثابت ہے۔

مذہب (۲) کی دلیل: حضرت عبد اللہ ابن زید بن عاصم کی روایت ہے جو یہاں بھی موجود ہے اور ترمذی کے اندر حدیث ربیعؓ سے پہلے بھی موجود ہے اس کے اندر مقدم راس سے شروع کرنا ثابت ہے

امام وکیع کی دلیل کے جوابات

مذہب (۲) کی طرف سے امام وکیع کی دلیل کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب ۱: علامہ ہیثمیؒ نے مجمع الزوائد میں حضرت ربیع کی حدیث کو نقل

فرما کر ضعیف کہا ہے۔ نیز امام دارقطنیؒ اور بیہقیؒ نے اس حدیث شریف کے اندر اضطراب ثابت فرمایا ہے کہ حضرت ربیع کی روایت کے اندر مقدم راس سے بھی ثابت ہے اور مؤخر راس سے بھی شروع کرنا ثابت ہے۔ لہذا حدیث ربیع قابل حجت نہیں ہو سکتی

جواب (۲): حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری ص۲۷ جلد ۱ پر یہ جواب دیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بیان جواز کے لئے مؤخر راس سے مسح فرمایا ہے نہ اس لئے ہے کہ مؤخر راس ہی سے مسح کرنا مسنون ہے۔

مسئلہ مسح علی العمامہ کی تفصیل

مسئلہ ۲: مسح علی العمامہ ہے۔ اس میں دو مذہب ہیں۔

مذہب (۱) امام احمد بن حنبلؒ اسحق بن راہویہ سفیان ثوریؒ امام اوزاعی ابو ثور، محمد ابن خزیمہ وغیرہ کے نزدیک عمامہ پر مسح کرنے سے فرضیت ادا ہو جاتی ہے۔ کما فی الامانی ج ۱ ص ۱۵۴

مذہب (۲) ائمہ ثلثہ اور جمہور محدثین و فقہائے کے نزدیک عمامہ پر مسح کرنا جائز نہیں ہے۔ اس سے فرضیت ادا نہیں ہوتی ہے۔

امام شافعی کے نزدیک مسح علی العمامہ میں قید

امام شافعیؒ کے نزدیک محض عمامہ پر مسح کرنے سے فرضیت ادا نہیں ہوتی ہے لیکن سر پر مسح کر لینے کے بعد عمامہ پر بھی مسح کرنا مسنون ہے۔

مسح علی العمامہ پر ائمہ کے دلائل

مذہب ۱ کی دلیل حضرت مغیرہ ابن شعبہؓ کی روایت ہے جس میں عمامہ پر مسح کرنا ثابت ہے۔ وہ لوگ حدیث شریف ترمذی شریف میں مسح علی الخفین

کے باب میں اور طحاوی شریف میں اسی باب کے اندر موجود ہے۔ پیش کرتے ہیں۔

مذہب ۲ کی دلیل اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم کے اندر وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ فرمایا ہے کہ سر پر مسح کرنے کا حکم ہے۔

عمامہ پر جوازِ مسح کے قائلین کی دلیل کے جوابات

ان کی دلیل کے دو جواب دیئے جاتے ہیں

جواب ۱ جس حدیث شریف میں عمامہ پر مسح کرنے کا حکم مذکور ہے وہاں پر ساتھ ساتھ ناصیہ پر مسح کرنے کا بھی ذکر ہے اسلئے محض عمامہ پر مسح کو ادائے فرضیت کے لئے کافی کہدینا درست نہیں ہوسکتا۔

جواب ۲ درحقیقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے سر ہی پر مسح فرمایا تھا لیکن مسح کے بعد جب عمامہ درست کرنے لگے تو دیکھنے والے نے یہ سمجھا کہ عمامہ پر ہی مسح فرمایا حالانکہ یہ بات نہیں ہے۔

مسح علی الرأس کی مقدار کیا ہے

مسئلہ ۳: سر کی کتنی مقدار پر مسح کرنا فرض ہے تو اس میں دو مذہب ہیں۔

مذہب ۱ حضرت حبی مولانا یوسف صاحب نے امانی الاحبار جلد ۱ صفحہ ۱۴۹ اور جلد ۱ صفحہ ۱۴۹ پر اور ابن رشد مالکی نے بدایۃ المجتہد جلد ۱ صفحہ ۱۲ پر نقل فرمایا ہے کہ امام مالک۔ امام مزنی اور شیخ ابو علی جبائی کے نزدیک پورے سر پر مسح کرنا فرض ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب ذاہبون کے مصداق ہیں۔

مذہب ۲ حنفیہ۔ شافعیہ۔ حنابلہ اور جمہور محدثین وفقہاء کے نزدیک بعض راس پر مسح کرنے سے فرضیت ادا ہو جاتی ہے اور پورے سر پر مسح کرنا مسنون اور کمالِ فضیلت ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر خالفہم فی ذالک

آخرون کے مصداق ہیں۔

ائمہ کے دلائل

مذہب ۱ پورے سر پر مسح کے قائلین کی دلیل

شروع باب کی وہ حدیث ہے جس کے اندر مقدم راس سے شروع کر کے گردن تک کھینچ کر لے جانا ثابت ہے۔ اس حدیث کو صاحب کتاب نے تین صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت عبداللہ بن زید بن عاصم سے ایک سند کے ساتھ۔
(۲) حضرت طلحہ بن مصرف نے اپنے دادا سے دو سندوں کے ساتھ۔
(۳) حضرت معاویہ سے ایک سند کے ساتھ۔

پورے سر پر مسح کے قائلین کی دلیل کا جواب

ص ۱۸ س ۵ فقالوا الذی فی آثارکم ھذہ الخ مطبع آصفیہ کے نسخہ کے اندر یہ عبارت ہے۔ یہاں سے تین سطروں کے اندر فریق ثانی کی جانب سے فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے وضو کے اندر پورے سر کا مسح فرمایا ہے اور ہم بھی ہر وضو کرنے والے سے یہی درخواست کرتے ہیں کہ پورے سر کا مسح کرلیا کریں لیکن یہ حکم بطور فرض نہیں ہے بلکہ بطور کمالِ فضیلت ہے۔ اور حضور اکرمؐ کے فعل کے اندر فرضیت کی دلیل نہیں ہے بلکہ یہ ایسا ہے جیسے تین تین مرتبہ حضورؐ سے وضو کرنا ثابت ہے لیکن یہ تین مرتبہ فرض نہیں ہے بلکہ ایک مرتبہ فرض ہے اور بقیہ کمال فضیلت کے لئے ہے۔ ایسا ہی مسح کا حکم ہوگا کہ بعض سر کا مسح کرنا فرض ہے اور بقیہ کمالِ فضیلت کے لئے ہے۔

بعض سر پر مسح کے قائلین کے دلائل

آصفیہ کے نسخہ میں ص ۱۸/۸ وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم الخ یہاں سے صاحب کتاب فریق ثانی کی جانب سے بعض سر کے مسح کی فرضیت پر تین دلیلیں پیش کریں گے۔

دلیل (۱) اسی عبارت کے ذیل میں حضرت مغیرہ ابن شعبہ کی روایت ہے کہ حضورؐ عمامہ اور ناصیہ پر مسح فرمایا ہے۔ ناصیہ پر مسح کرنیکا مطلب یہ ہے کہ پیشانی کی مقدار سر کے حصہ پر مسح فرمایا ہے۔ اور عمامہ پر مسح کرنے کی توجیہ ماقبل میں گذر چکی۔ تو اس حدیث شریف سے سر کے بعض حصہ پر مسح ثابت ہے۔ لہٰذا کہنا ہوگا کہ پورے سر پر مسح کرنا فرض نہیں ہے بلکہ کمال فضیلت ہے۔ ص ۱۸/۱۱ میں ففی هذا الاثر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی بعض راسہ سے آٹھ سطروں کے اندر حضرت مغیرہ ابن شعبہؓ کی حدیث کی توجیہ بیان فرمارہے ہیں کہ ماقبل میں حضرت مغیرہ ابن شعبہ کی روایت دو سندوں کے ساتھ جو گذری ہے اس کے متن کے اندر دو ٹکڑے ہیں نمبر (۱) مسح علی العمامہ نمبر (۲) مسح علی الناصیہ اب سر کے مسح پر ان دونوں ٹکڑوں میں کس کے ذریعہ سے استدلال کیا جائے تو اگر مسح علی العمامہ والے ٹکڑے سے استدلال کیا جائے تو یہ ایسا ہوگا جیسا کہ مسح علی الخفین اور مسح علی الخفین کے جواز کیلئے یہ شرط ہے کہ دونوں پیر پورے طریقے سے موزے کے اندر داخل ہو جائیں۔ لہٰذا اگر بعض حصہ باہر رہ جائے تو یہ جائز نہیں ہو سکتا کہ ظاہری حصہ کو دھل دیا جائے اور موزے میں چھپے ہوئے حصہ پر مسح کیا جائے بلکہ پورے کا دھلنا واجب ہوگا۔ تو ایسا ہی مسح علی الراس کا حکم بھی ہونا چاہئے کہ اگر سر کا بعض حصہ عمامے سے باہر رہ جائے تو باہر کے حصہ پر مسح کرنا ثابت نہیں ہو سکتا لہٰذا اندرونی حصہ پر بھی مسح کرنا جائز نہیں ہوگا تاکہ پورے سر کا حکم یکساں ہو جائے جیسا کہ پورے پیر کا حکم یکساں ہوتا ہے حالانکہ ایسا ہو نہیں سکتا کہ پورے سر کو دھل دیا جائے جیسا کہ پورے پیر کو دھل دیا جاتا ہے

اسی لئے مسح علی الراس پر مسح علی العمامہ والے ٹکڑے سے استدلال درست نہیں ہو سکتا کیونکہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پورے سر کو کبھی نہیں دھلا۔ اور اگر مسح علی العامہ والے ٹکڑے سے استدلال کیا جائے تو کوئی اشکال نہیں ہوتا ہے بلکہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مقدار ناصیہ پر مسح کرنا فرض ہے اور اس سے زائد پر مسح کرنا کمالِ فضیلت پر دلیل ہوگا۔ اور اس صورت میں ان احادیث شریفہ کے اندر تعارض لازم نہیں آئے گا بلکہ تطبیق ممکن ہوگی۔

صاحب کتاب نے فلما اکتفی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے تین سطروں کے اندر اس بات کو ثابت کیا ہے۔

نظر طحاوی

دلیل نمبر ۲ وامامن طریق النظر فانا رأینا الوضوء الخ ص ۱۸ س ۲۱ سے عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اعضاء وضو دو قسموں پر ہیں نمبر ۱: اعضاء مغسولہ اور یہ تین ہیں **وجہ۔ ید۔ رجل**
نمبر ۲: اعضاء ممسوحہ اور یہ سر ہے۔ اور اعضاء مغسولہ کا حکم یہ ہے کہ جس عضو کے بعض حصہ کے دھلنے کا حکم ہے اس میں پورا دھلنا واجب ہے تو سر کے مسح کو بعض لوگوں نے اعضاء مغسولہ پر قیاس کرکے کہا ہے کہ بعض سر کے مسح کا حکم ثابت ہو جائے تو پورے سر کا مسح واجب ہوگا تاکہ حکم یکساں ہو جائے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ ممسوح کو مغسول پر قیاس کرنا درست نہیں ہو سکتا ہے بلکہ ممسوح کو ممسوح ہی پر قیاس کرنا درست ہوگا تو ہم نے مقیس علیہ تلاش کرکے دیکھا تو مسح علی الخفین کو دیکھا تو اس میں سب کا اتفاق ہے کہ بعض خف پر مسح کرنا کافی ہوتا ہے تو ایسا ہی بعض سر پر مسح کرنا کافی ہوگا۔

دلیل نمبر ۳ وقد روی فی ذالک عمن بعد النبی صلی اللہ علیہ وسلم ایضا ما یوافق الخ ص ۱۸ س ۲۷ یہاں سے عمل صحابہ پیش کیا جاتا ہے کہ عبد اللہ بن عمرؓ مقدم راس پر مسح فرمایا کرتے تھے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگلے سر پر مسح فرمایا کرتے تھے جو درحقیقت سر کا بعض حصہ ہے۔

باب حکم الاذنین فی وضوء الصلوٰۃ

اس باب کے تحت چار مسئلے قابلِ غور ہیں (۱) کیفیت مسح علی الاذنین کا حکم (۲) مسح علی الاذنین کا حکم واجب ہے یا سنت یا مستحب۔ (۳) مسح علی الاذنین میں تکرار ہے یا نہیں (۴) ماء جدید سے مسح کیا جائے یا سر کے پانی سے۔

ان چاروں مسائل میں سے مسئلہ ۱ سے متعلق صاحب کتاب بحث کریں گے۔ اور بقیہ تین مسائل مزید افادہ کے لئے ان شاء اللہ تعالیٰ بعد میں بیان کریں گے۔

مسئلہ ۱ مسح علی الاذنین کی کیفیت کا حکم

اس سلسلہ میں علماء سے چھ اقوال مروی ہیں۔

قول ۱: امام عامر شعبیؒ اور حسن ابن صالحؒ کے نزدیک اذنین کا اگلا حصہ چہرہ کے حکم میں ہو کر چہرہ کے ساتھ دھلنا لازم ہوگا اور پچھلا حصہ سر کے حکم میں ہو کر سر کے ساتھ مسح کرنا لازم ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر مذہب قوم الیٰ ہذا الاثر کے مصداق ہیں۔

قول ۲: ائمہ اربعہ امام سفیان ثوریؒ، عبداللہ ابن مبارکؒ اور جمہورؒ کے نزدیک اذنین کے اگلے اور پچھلے دونوں حصے سر کے حکم میں ہو کر سر کے ساتھ مسح کرنا لازم ہے۔ یہی کتاب کے اندر خالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔ انھیں دونوں مذاہب کے متعلق ہمیں کتاب کے اندر بحث کرنی ہے۔ باقی اقوال مزید افادہ کے لئے نقل کئے جاتے ہیں۔

قول ۳: امام ابن شہابؒ زہری کے نزدیک اذنین کے ظاہری و باطنی دونوں حصے چہرے کے حکم میں ہو کر چہرے کے ساتھ دھلنا لازم ہے۔

قول ۴: امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک دونوں سر کے حکم میں ہیں لیکن ماء جدید سے مسح کرنا لازم ہے

قول ۵:- امام اسحٰق ابن راہویہؒ کے نزدیک اگلے اور پچھلے دونوں حصوں کو چہرے کے حکم میں قرار دے کر چہرے کے ساتھ دھونا لازم ہے۔

قول ۶:- امام زیلعیؒ نے نصب الرایہ ج۱ ص۲۲ میں امام شریح کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک اگلے پچھلے دونوں حصوں کو چہرے کے ساتھ دھونا اور سر کے ساتھ مسح کرنا لازم ہے۔

دلائل: قول اول کے قائلین کی دلیل

دلیل شروع باب میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے جو حضرت علیؓ سے نقل فرمائی ہے کہ حضرت علیؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے وضو کے سلسلے میں ایک طویل حدیث شریف بیان فرمائی جس کے اندر پورے وضو کو دکھلایا اور آخر میں مسح علی الراس فرمایا اور دونوں کے ظاہری حصے یعنی پچھلے حصے پر مسح فرمایا ہے تو یہ احناف کی دلیل ہے کہ دونوں کانوں کے پچھلے حصہ پر مسح کرنے کا حکم ہے اور اگلے حصہ پر مسح کرنے کا حکم نہیں ہے بلکہ چہرے کے ساتھ دھلنے کا حکم ہے۔ لہٰذا کہنا ہوگا کہ اگلے حصہ کو چہرے کے ساتھ دھلنا لازم اور پچھلے حصہ کو سر کے ساتھ مسح کرنا لازم ہے وخالفہم فی ذالک آخرون فقالوا الاذنان من الراس الخ یہاں سے اخیر باب تک قول ثانی کے قائلین کی طرف سے مدعا کے ثبوت میں چار دلیلیں پیش کیجاتی ہیں گی۔

دلیل ۱: حدیث مرفوع جس کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا واضح طور پر دونوں کانوں کے اگلے اور پچھلے دونوں حصوں پر مسح کرنا ثابت ہے۔ اس مضمون کی حدیث کو صاحب کتاب نے آٹھ صحابہؓ سے چودہ سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے

(۱) حضرت عثمان ابن عفانؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۲) حضرت عبداللہ ابن عباسؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

(۳) حضرت مقدام بن معدی کربؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۴) حضرت تمیم انصاریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۵) حضرت عبد اللہ ابن زیدؓ سے ایک سند کے ساتھ
(۶) حضرت عمرو بن شعیبؒ عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے ایک سند کیساتھ
(۷) حضرت امامہ باہلیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
(۸) حضرت ربیعؓ بنت معوذ بن عفراء سے چھ سندوں کے ساتھ۔
نقل فرمایا ہے۔

قال ابو جعفر فھذہ الخ سے ڈیڑھ سطر کے اندر صاحب کتاب مذکورہ حدیث شریف جو چودہ سندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ اس کے ذریعہ سے فریق ثانی کے مدعا کے ثبوت میں استدلال فرمارہے ہیں کہ مذکورہ تمام احادیث شریفہ کے اندر آنحضورؐ کا واضح فعل موجود ہے کہ آپؐ نے دونوں کانوں کے اگلے اور پچھلے حصّوں پر سر کے ساتھ مسح فرمایا ہے۔ اور اس مضمون کی روایت اتنی کثرت اور تواتر کے ساتھ مروی ہے جتنی کہ مخالف روایت مروی نہیں ہے۔ لہٰذا ان متواتر روایات کے مقابل میں دوسری روایات پر عمل نہیں کیا جاسکتا۔

دلیل (۲) نظر طحاوی | واما من طریق النظر فانا قد رأینا ھم لا یختلفون ان المحرمۃ لیس لھا ان تغطی وجھھا الخ سے دو سطروں کے اندر نظر و فکر کے تحت میں عقلی دلیل پیش فرماتے ہیں کہ جو عورت حج کے لئے احرام باندھ لے اس پر حکم یہ ہے کہ وہ چہرے کو کھلا رکھے اور سر کو ڈھانکے رکھے۔ اور تمام علماء کا اتفاق اس بات پر ہے کہ سر کے ساتھ ساتھ دونوں کانوں کے اگلے پچھلے دونوں حصّوں کو ڈھانپ لینا واجب ہے، تو یہ اس بات پر واضح دلیل ہے کہ دونوں کانوں کا حکم سر کے حکم میں داخل ہے۔ لہٰذا حکم مسح کے اندر بھی دونوں کانوں کا حکم سر کے حکم میں ہو کر اگلے پچھلے دونوں حصّوں پر مسح کرنا لازم و ضروری ہوگا اور اگلے حصے کو دھلنا درست نہیں ہوگا۔

دلیل ۳: | وجہ اخری الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر دوسری عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ہمارے فریق مخالف اس بات

پر اختلاف نہیں کرتے ہیں کہ دونوں کانوں کے پچھلے حصے کو سر کے ساتھ مسح کیا جائے البتہ اگلے حصے کو سر کے ساتھ مسح کرنے میں ان کو اختلاف ہے بلکہ اگلے حصے کو دھویا جائے تو اس اختلاف کو ختم کرنے کے لئے، ہم نے تمام اعضاء وضو کا مطالعہ کیا تو ہم نے دیکھا کہ وضو کے اندر اعضاء مفروضہ کل چار ہیں۔ تین ان میں سے اعضاء مغسولہ ہیں (چہرہ۔ دونوں ہاتھ، دونوں پیر) اور ایک عضو (سر) ممسوح میں سے ہے۔ تو ہم نے دیکھا کہ جن اعضاء کو دھلنے کا حکم ہے، پورے پر دھلنے کا ہی حکم ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ کچھ حصہ دھلا جائے اور کچھ حصے پر مسح کیا جائے۔ اور جن اعضاء پر مسح کا حکم ہے ان میں پورے پر مسح ہی کا حکم ہے۔ ایسا نہیں ہے کہ کچھ پر مسح کیا جائے اور کچھ کو دھل دیا جائے۔

اور اذنین کے پچھلے حصے کے بارے میں فریق مخالف بھی مسح پر متفق ہیں البتہ اگلے حصے میں اختلاف کرتے ہیں۔ اور اعضاء وضو کے اندر اصول یہ ملا ہے کہ جس کے بعض حصے کو دھلنے کا حکم ہے اس کے بعض پر مسح جائز نہیں ہے۔ اور اسی طرح جس کے بعض حصے پر مسح کا حکم ہے اس کے بعض حصے کو دھلنا جائز نہیں ہے تو اذنین میں بھی لازمی طور پر یہی حکم ہونا چاہئے کہ جب پچھلے حصے پر مسح کا حکم ہے تو اگلے حصے پر بھی مسح کا حکم ہوگا۔

دلیل ۴:- فقد قال بذالک جماعۃ من اصحاب رسول اللہ ﷺ الخ۔ یہاں سے اخیر باب تک دلیل ہا پیش کی جاتی ہے۔ اور اس دلیل کے دو جزء ہیں۔ جزء اول یہ ہے کہ صحابۂ کرام کی ایک بڑی جماعت کا عمل اور فتویٰ اس بات پر ہے کہ اذنین کے اگلے اور پچھلے دونوں حصوں پر مسح کیا جائے۔ اس مضمون کو صاحب کتاب نے چار صحابہ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت انس رضی اللہ عنہ کا عمل۔

(۲) عبداللہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ کا فتویٰ دو سندوں کے ساتھ۔

(۳) حضرت عبداللہ ابن عباس رضؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

(۴) حضرت عبداللہ ابن عمر رضؓ کا عمل اور فتویٰ تین سندوں کے ساتھ۔

نقل فرمایا ہے۔ حضرات صحابہ کرامؓ کے عمل اور فتاوے فریق ثانی کے مدعی کیلئے واضح طور پر تائید اور دلیل ہیں۔

دلیل کا جزء ثانی فریق مخالف نے اپنے استدلال میں حضرت ابن عباس رضؓ کی روایت کو نیز حضرت علی رضؓ اور حضورؐ کے عمل کو بطور ثبوت کے پیش فرمایا تھا اور یہاں یہ بات بالکل واضح ہوگئی کہ خود حضرت عبداللہ ابن عباس رضؓ کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہے، اور قاعدہ یہ ہے کہ جب راوی کا عمل اپنی روایت کے خلاف ہو تو روایت کو منسوخ مانا جاتا ہے اور عمل کو نسخ کی دلیل سمجھا جاتا ہے لہذا شروع باب کی روایت جو ابن عباس رضؓ سے مروی ہے اس کا منسوخ ہوجانا ابن عباس رضؓ کے عمل سے واضح ہے لہذا اس کو استدلال میں پیش کرنا صحیح نہیں ہوسکتا۔

اب آخر میں تین مسائل مزید افادے کے لئے پیش کئے جاتے ہیں جن کے بارے میں شروع باب میں اشارہ کردیا گیا تھا۔

مسئلہ ۱ مسح علی الاذنین کا حکم کیا ہے؟ اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں

مذہب (۱) بذل المجہود ص۵ ج۱، اوجز المسالک ص۲ ج۱، حاشیہ الکوکب الدری ص۲۸ ج۲، بدایۃ المجتہد ص۱۴ ج۱، موفق الدین ابن قدامہؒ نے مغنی ابن قدامہ ص۹۰ ج۱، امام علاء الدین کاسانیؒ نے بدائع الصنائع ص۲۳ ج۱ میں نقل فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ، امام ابو حنیفہؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک مسح علی الاذنین مسنون ہے۔

مذہب (۲) علامہ موفق الدین ابن قدامہؒ نے مغنی ص۹۰ ج۱ میں نقل فرمایا ہے کہ امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک مسح علی الاذنین واجب ہے۔ علامہ شوکانیؒ نے نیل الاوطار ص۱۵۶ ج۱ میں اسحٰق ابن راہویہؒ کا بھی یہی قول

نقل فرمایا ہے۔

مذہب (۳) علامہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ج۱ صؔ۱۴ میں نقل فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور بعض مالکیہ کے نزدیک مسح علی الاذنین فرض ہے۔ اور ابن رشدؒ کا امام ابوحنیفہؒ کی طرف فرضیت کو منسوب کرنا عدم واقفیت پر مبنی ہے کیونکہ کتب حنفیہ کے ذخیرہ میں کہیں بھی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک فرضیت کا قول نہیں ملتا ہے۔

مسح علی الاذنین میں ماءِ جدید لازم ہے یا نہیں

مسئلہ (۲) مسح علی الاذنین کے لئے ماء جدید ضروری ہے یا نہیں؟ اس مسئلہ میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد ابن حنبلؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کے نزدیک ماء جدید سے مسح کرنا مسنون ہے۔ یہی قول مذکورہ تمام کتابوں میں نقل کیا ہے۔

مذہب (۲) مذکورہ تمام کتابوں میں نقل فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک سر کے پانی سے مسح کرنا مسنون ہے ماء جدید ضروری نہیں ہے۔

مسح علی الاذنین میں تکرار مستحب نہیں

مسئلہ (۳) مسح علی الاذنین میں تکرار ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں دو مذہب ہیں۔

مذہب (۱) موفق الدین ابن قدامہؒ نے المغنی ج۱ صؔ۸۸ میں یہ نقل فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک تکرار مستحب ہے۔

مذہب (۲) ائمہ ثلاثہؒ اور جمہورؒ کے نزدیک تکرار مستحب نہیں ہے۔

باب فرض الرجلین فی وضوء الصلوٰۃ

اس باب کے تحت صاحب کتاب نے دو مسئلے پر بحث کی ہے

مسئلہ ۱ وضو کے اندر رجلین کا وظیفہ کیا ہے یعنی عدم خف کی حالت میں پیروں کو دھلنے کا حکم ہے یا مسح کرنے کا؟

مسئلہ ۲ آیۃ کریمہ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق وامسحوا برؤسکم وارجلکم الی الکعبین الآیۃ کے اندر ارجلکم کا عطف رؤس پر ہے یا مرفقین پر؟

مسائل کی تفصیل

مسئلہ (۱) رجلین کے وظیفہ کے سلسلے میں حضرت جی نے امانی الاحبار ج۱ ص۱۷۲ کے اندر چار مذہب نقل فرمایا ہے

مذہب (۱) حضرت جی نے امانی الاحبار ج۱ ص۱۸۲، علامہ عثمانی نے فتح الملہم ج۱ ص۴۰۲، علامہ بنوری نے معارف السنن ج۱ ص۱۸۹ نے، ابن رشد مالکی نے بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۵، موفق الدین ابن قدامہ نے المغنی ج۱ ص۹۱، علامہ ابن نجیم مصری نے البحر الرائق ج۱ ص۱۴ میں نقل فرمایا ہے کہ شیعہ امامیہ کے نزدیک وضو کے اندر عدم خف کی حالت میں دونوں پیروں پر مسح کرنا واجب ہے دھلنا جائز نہیں۔

مذہب (۲) حضرت جی نے امانی الاحبار ج۱ ص۱۷۶ میں نقل فرمایا ہے کہ اصحاب ظواہر کے نزدیک دونوں پیروں کو دھلنا اور مسح کرنا دونوں واجب ہے۔

مذہب (۳) علامہ کاسانی نے بدائع الصنائع ج۱ ص۵، حضرت جی نے امانی الاحبار ج۱ ص۱۷۶، ابن رشد مالکی نے بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۵، علامہ

بنوری نے معارف السنن ج ۱ ص ۱۹۹ میں تھوڑے اختلاف کے ساتھ یہ نقل فرمایا کہ امام حسن بصریؒ اور امام ابن جریر طبریؒ اور رئیس المعتزلہ ابوعلی جبائی کے نزدیک دھونے اور مسح کرنے کے درمیان اختیار ہے۔

ابن جریر طبریؒ کیطرف مسح علی الرجلین کی نسبت درست نہیں

نوٹ: حضرت جیؒ نے امانی الاحبار ج ۱ ص ۱۰۰ میں نقل فرمایا ہے کہ ابن جریر طبریؒ کی طرف اس قول کی نسبت درست نہیں ہے جن لوگوں نے ابن جریر طبریؒ کی طرف اس قول کی نسبت کی ہے ان کو دھوکہ ہوگیا ہے کیونکہ یہ دراصل ابن جریر طبری شیعہ کا قول ہے کیونکہ ابن جریر طبری نام کے دو شخص گذرے ہیں۔

نمبر ۱: امام ابوجعفر محمد ابن جریر یہ اہل سنت والجماعت کے بہت بڑے زبردست عالم ہیں انہوں نے تفسیر لکھی ہے جو تفسیر طبری سے مشہور ہے اور تاریخ الامم والملوک لکھی ہے جو تاریخ طبری سے مشہور ہے

نمبر ۲: اہل شیعہ کے اندر بھی ایک ابن جریر طبری گذرے ہیں جن کی کنیت ابوجعفر اور نام محمد ابن جریر ہے۔ اتفاق سے انہوں نے بھی تفسیر لکھی جو تفسیر طبری سے مشہور ہے اور تاریخ بھی لکھی جو تاریخ طبری کے نام سے مشہور ہے لہذا جن لوگوں نے اس قول کی نسبت ابن جریر طبری کی طرف کی ہے درحقیقت وہ ابن جریر اہل سنت والجماعت والے نہیں ہیں بلکہ ابن جریر اہل تشیع والے ہیں۔ لیکن حضرت جیؒ نے جو توجیہ بیان فرمائی ہے کہ اس قول کے قائل اہل سنت والے ابن جریر نہیں ہوسکتے کہ اتنے بڑے آدمی ایسی بات نہیں کہہ سکتے۔ تو احقر کو اس بات پر اشکال ہے کہ علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع ج ۱ ص ۵ میں امام حسن بصریؒ کی طرف بھی اس قول کی نسبت فرمائی ہے۔ تو اگر حضرت امام حسن بصریؒ جیسے زبردست عالم ایسی بات کہہ

سکتے ہیں تو اہل سنت کے ابن جریر بھی ایسی بات کریں تو کوئی تعجب نہیں ہے

مذہب (۲) مذکورہ تمام کتابوں کے اندر نقل فرمایا ہے کہ ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء محدثین کے نزدیک عدم خف کی حالت میں دونوں پیر کا دھلنا واجب ہے۔ مسح جائز نہیں۔

نوٹ :- امانی وغیرہ میں نقل فرمایا ہے کہ کتاب کے اندر فذہب قوم کے مصداق مذہب ۱ ہے لیکن خاکسار یہ سمجھتا ہے کہ فذہب قوم کے مصداق شروع کے تینوں مذاہب ہو سکتے ہیں۔ اسلئے تینوں کو فریق اول قرار دیں گے۔ اور وخالفھم فی ذالک آخرون کا مصداق مذہب ۲ ہے۔ اس لئے ان کو فریق ثانی قرار دیں گے

دلائل

فریق اول کی دلیل شروع باب کی سات حدیثیں ہیں جو پانچ صحابہؓ سے منقول ہیں۔

(۱) حضرت علیؓ سے تین روایتیں ہیں۔

(۲) حضرت ابن عباسؓ سے ایک روایت ہے۔

(۳) ابن عمرؓ سے ایک روایت ہے۔

(۴) رفاعہ ابن رافع سے ایک روایت ہے۔

(۵) عباد ابن تمیم انصاریؒ نے اپنے چچا عبداللہ ابن زید انصاری سے ایک روایت نقل فرمائی ہے۔ ترتیب یوں ہے: سب سے پہلے حضرت علیؓ سے دو روایتیں پھر حضرت ابن عباس سے ایک روایت پھر ابن عمرؓ کی ایک روایت، پھر رفاعہ کی۔ پھر عبداللہ ابن زید انصاری کی روایت ہے۔ حضرت علی کی پہلی روایت میں مسح براسہ ورجلیہ تو اس میں رجلین پر مسح کرنا بالکل واضح ہے۔ اور حضرت علی کی دوسری روایت میں

ثم اخذ بیدیہ جمیعا حفنۃ من ماء فصک بھا علی قدمہ الیمنی والیسری کذالک تو یہاں پر صک بمعنی مارنے کے ہے یعنی قدم پر بھیگا ہاتھ پھیر لینے کے ہیں اور ابن عباسؓ کی روایت میں فرش بہ علی قدمیہ وھو متنعل۔ ترش بمعنی چھڑک دینے کے ہیں۔ یعنی نعلین پہنے ہوئے ہونے کی حالت میں قدم پر پانی چھڑک دیا۔

اور حضرت علی کی تیسری روایت میں فمسح علی ظھر القدم کا لفظ ہے جس سے مسح کرنا واضح ہوتا ہے۔ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مسح ظھور قدمیہ کا لفظ ہے جس سے مسح کرنا واضح ہوتا ہے۔ تو حضرت رفاعہ کی روایت میں ویمسح براسہ ورجلیہ الی الکعبین کا لفظ ہے کہ رجلین کا عطف راس پر ہو کر مسح کے حکم میں داخل ہو گیا اور عبد اللہ ابن زید کی روایت فمسح علی القدمین کا لفظ ہے۔ اس سے رجلین پر مسح کرنا واضح ہے تو ان سات احادیث شریفہ سے واضح ہوتا ہے کہ رجلین کا وظیفہ مسح ہے نہ کہ غسل۔

فریق ثانی کیطرف سے فریق اول کی مذکورہ دلائل کے جوابات

فقالوا یغسلان سے ان کی دلیل کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔ اب علی الترتیب جواب سنو۔

حضرت علیؓ کی روایت کا جواب اس حدیث شریف سے مسح رجلین پر استدلال کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس حدیث شریف کے اندر چہرے کے لئے بھی مسح کا لفظ استعمال کیا ہے لہذا یہاں پر مسح بمعنی غسل کے لینا پڑے گا۔ اس کی طرف صاحب کتاب نے قال ابوجعفر ولیس فی ھذا الحدیث عندنا جواب الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

حضرت علی کی روایت کا جواب: فصک بھا کے اندر صک بمعنی مسح کے

نہیں ہے بلکہ صک بمعنی صب ہے، لہذا اس سے مسح پر استدلال صحیح نہیں ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کا جواب اس روایت کے اندر رش بمعنی چھڑکنے اور مسح کرنے کے نہیں ہوسکتا بلکہ سیاق وسباق سے پانی بہانے کے معنی میں ہونا واضح ہوتا ہے۔ کیونکہ اس حدیث شریف کے اندر فاخذ ملأ کفیہ ماءً آیا ہے کہ چلو بھر کر پانی لیکر مسح ممکن نہیں ہر بلکہ غسل ہی ہوسکتا ہے اور چپل پہننے کیحالت میں پیر کا دھلنا راجح ہے۔

حضرت علیؓ کی تیسری روایت کا جواب اس روایت کے اندر فمسح علی ظہر القدم کا لفظ ہے۔ اس کے اندر دو احتمال ہیں۔
احتمال ۱: مسح بمعنی غسل کے ہے۔ احتمال ۲: یہ عدم خف کی حالت میں نہیں ہے۔ بلکہ بحالت خف مسح فرمایا ہے اور ہم بھی کہتے ہیں کہ خف کی حالت میں مسح ہی کیا جائے گا۔

حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا جواب اس روایت کے اندر بھی دو احتمال ہیں کہ موزہ پہنے ہوئے ہونے کی حالت میں مسح فرمایا یا مسح بمعنی غسل کے ہے۔

حضرت رفاعہؓ کی روایت کا جواب اس روایت کے اندر قرآن کریم کی طرح وارجلیہ الی الکعبین کا عطف راس پر نہیں ہے بلکہ مرفقین پر ہے لہذا مسح کا حکم نہیں بلکہ دھونے کا حکم ہوگا۔

حضرت عبد اللہ ابن زیدؓ کی روایت کا جواب اس روایت کے اندر بھی دو احتمال ہیں۔ احتمال ۱: مسح بمعنی غسل کے ہے۔ احتمال ۲: موزہ پہننے کی حالت میں مسح فرمایا تھا۔

لہذا آپ کی پیش کردہ روایات کے ذریعہ رجلین کا مسح کرنا واجب، مستحب، سنت، کسی پر بھی استدلال درست نہیں ہوسکتا۔ نیز حضرت علیؓ کی روایت کا ایک جواب یہ بھی ہے کہ آگے ان کی روایت آرہی ہے جس کے

اندر رجلین کو تین تین مرتبہ دھلنے کا ذکر موجود ہے لہذا حضرت علی کی روایت کے درمیان میں تعارض ہے۔ اس لئے ان کی روایات سے استدلال علی الاطلاق درست نہیں ہو سکتا۔

فریق ثانی کے دلائل واحتجوا فی ذالک من الآثار الخ سے تقریبًا تین صفحہ کے اندر فریق ثانی کے مدعیٰ کے ثبوت میں چار دلیلیں پیش کی ہیں۔ پہلی دلیل حضورؐ کی فعلی حدیث، دوسری حدیث حضورؐ کی قولی حدیث، عبارۃ النص اور اقتضاء النص سے۔ تیسری دلیل حضور کی قولی حدیث اشارۃ النص اور دلالت النص سے۔ چوتھی دلیل نظر طحاوی کے تحت عقلی دلیل۔

دلائل کی تفصیل

دلیل ۱: مطبع آصفیہ ص۲۱ میں واحتجوا فی ذالک من الآثار الخ سے بیس سطروں کے اندر حضورؐ کی فعلی حدیث کو غسل رجلین کے ثبوت میں نو صحابہ سے پندرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت علیؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

(۲) حضرت عثمانؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

(۳) حضرت مستورد ابن شداد قرشیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۴) حضرت ابو رافعؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۵) حضرت ربیع بنت معوذؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۶) حضرت ابو ہریرۃؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۷) حضرت عمرو ابن شعیب عن ابیہ عن جدہؓ کے طریق سے ایک سند کیساتھ۔

(۸) حضرت عبد اللہ ابن زید ابن عاصم انصاریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۹) حضرت جبیر ابن نفیرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

یہ کل پندرہ سندوں کے ساتھ نو صحابی نے متفقہ طور پر عمل رسول کو نقل

فرمایا ہے کہ حضورؐ نے وضو کے اندر دونوں پیروں کو دھویا ہے۔ لہٰذا کہنا پڑے گا کہ عدم خف کی حالت میں دونوں پیروں کا وظیفہ غسل ہی ہے نہ کہ مسح۔

دلیل ۲۔ اور حکمتِ وضو وقد روی عنہ ایضاً مایدل ان حکمہا الغسل الخ سے قولی حدیث کی عبارۃ النص اور اقتضاء النص سے غسل رجلین کو ثابت کیا گیا ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ جب بندۂ مومن وضو کے اندر اپنے چہرے کو دھلتا ہے تو دھلنے کے ساتھ ساتھ تمام وہ گناہ اس کے چہرے سے نکل جاتے ہیں جو آنکھوں سے دیکھنے کے ذریعہ کیا ہے۔ اور جب دونوں ہاتھوں کو دھلتا ہے تو دھلنے کے ساتھ ساتھ دونوں ہاتھوں کے گناہ نکل جاتے ہیں۔ اور جب دونوں پیروں کو دھلتا ہے تو دھلنے کے ساتھ ساتھ دونوں پیروں کے گناہ نکل جاتے ہیں۔

تو اس حدیث شریف کی عبارۃ النص سے یہ بات واضح ہوگئی کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہے۔ نیز اقتضاء النص سے بھی دونوں پیروں کا وظیفہ غسل ہونا ثابت ہوتا ہے کہ دونوں پیروں کو دھلتے ہوئے گناہوں کا جھڑ جانا اس بات کی دلیل ہے کہ غسل ہی پیروں کا وظیفہ ہے ورنہ پیر دھلتے وقت گناہ کا جھڑنا متحقق نہ ہوتا۔ اور صاحب کتاب نے اس مضمون کی حدیث کو تین صحابی سے پانچ سندوں کے ساتھ سولہ سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت ابو ہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

(۲) حضرت ثعلبہ ابن عباد ابن ثعلبہ الابدیؒ نے اپنے والد عباد ابن ثعلبہ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۳) حضرت عمرو ابن عبسہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

فہذہ الآثار تدل ایضاً علی ان الرجلین فرضہا الخ ص ۲۳ س ۲ سے دو سطروں کے اندر مذکورہ احادیث شریفہ سے استدلال کی صورت بیان فرمائی ہے کہ اگر رجلین کا وظیفہ مسح ہوتا تو ان دونوں کے دھلنے میں نہ گناہ جھڑتے

اور نہ ثواب ملتا. جیسا کہ سر کے اوپر مسح کے بجائے اگر سر کو دھل دیا جائے تو نہ گناہ جھڑ سکتے ہیں اور نہ ہی ثواب مل سکتا ہے۔ لہٰذا اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح۔

اشکال مذکورہ حدیث شریف کے اندر خرجت من وجہہ کل خطیئۃ الخ یا اس جیسی عبارت آئی ہے اور خرجت کا فاعل اجسام میں سے ہو سکتا ہے نہ کہ اعراض میں سے۔ اور خطا و گناہ از قبیل اعراض ہیں نہ کہ اجسام۔ لہٰذا خطیئۃ کا فعل خرجت کو لانا محل اشکال ہے۔

اس اشکال کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب (۱) علامہ سیوطیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہاں پر خرجت کا استعمال مجازاً ہے کیونکہ خرجت بمعنی غفرت ہے تو عبارت یوں ہوگی کہ اذا غسل وجہہ غفرت لہ کل خطیئۃ۔

جواب (۲) قاضی ابوبکر ابن العربیؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ خرج کا فاعل مضاف محذوف ہے تقدیر عبارت یوں ہے۔ خرج اثر کل خطیئۃ یہاں پر اثر از قبیل اجسام اس طرح ہو سکتا ہے کہ جب انسان کوئی گناہ کرتا ہے تو اس کے قلب پر زنگ لگ جاتا ہے اسی طرح جتنے گناہ کرتا جاتا ہے تو اس زنگ میں اضافہ ہوتا جاتا ہے یہاں تک کہ وہ زنگ ایک جسم اور مادے کی شکل اختیار کر لیتا ہے تو خرج کا فاعل گناہوں کا اثر ہے جو زنگ و مادہ کی شکل میں ہے لہٰذا خرج یہاں محل اشکال میں واقع نہیں ہے۔

جواب (۳) حضرت علامہ انور شاہ صاحب کشمیریؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ عالم کی تین قسمیں ہیں (۱) عالم مشاہدہ یعنی جس کو عالم دنیا کہتے ہیں۔ (۲) عالم برزخ اس کو عالم مثال کہتے ہیں۔ (۳) عالم لاہوت، اس کو عالم آخرت کہتے ہیں۔ تو جو چیزیں عالم مشاہدہ کے اندر عوارض کی شکل میں

نظر آتی ہیں وہ عالم مثال میں اجسام کی شکل میں ہوتی ہیں جیسا کہ خواب کے اندر عالم مثال کی چیزیں نظر آتی ہیں تو ان میں اگر دودھ دیکھا ہے تو اس سے مراد علم ہوتا ہے جیسا کہ حدیث میں آیا ہے۔ حالانکہ علم اعراض میں سے ہے اور دودھ اجسام میں سے ہے۔ اسی طرح حدیث شریف میں خروج کا استعمال عالم مثال کے اعتبار سے ہے کہ گناہ عالم مشاہدہ کے اندر اگرچہ اعراض کی شکل میں ہیں لیکن عالم مثال کے اندر وہ اجسام کی شکل میں ہو جائیں گے۔

دلیل ثالث صہ ۲۳ ج ۴۴ میں وقد روی عن رسول اللہ ﷺ ایضاً ما یدل علی ذالک الخ سے تقریباً انتیس ۲۹ سطروں کے اندر حضور ﷺ کی قولی حدیث کے اشارۃ النص اور دلالۃ النص سے استدلال کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ بعض صحابہ نے وضو کرتے ہوئے ایڑیوں کو اہتمام سے نہیں دھلا جس سے خشکی کی چمک نظر آرہی تھی تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ وضو میں خشک رہنے والی ایڑیاں جہنم میں جائیں گی۔ تو اس حدیث شریف سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہے نہ کہ مسح۔ کیونکہ اگر غسل نہ ہوتا تو اہتمام سے نہ دھلنے کی وجہ سے اتنا بڑا وعیدی کلمہ آپ کی زبان مبارک سے جاری نہ ہوتا۔

صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو پانچ صحابہ سے سولہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت جابرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

(۲) حضرت عائشہ صدیقہؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔

(۳) حضرت ابو ہریرہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

(۴) حضرت عبد اللہ ابن الحارث ابن جزء الزبیدیؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

(۵) حضرت عبد اللہ ابن عمروؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔ نقل فرمایا ہے۔

نوٹ: حل لغات ص ۲۳ س ۲۹ ارهقتنا ای خشیتنا الخ نماز عصر نے ہم کو گھیر لیا یعنی عصر کا وقت مؤخر ہوتا جارہا تھا۔

ص ۲۴ س ۱۱ سے دو سطروں کے اندر امام طحاوی رحؒ نے مذکورہ احادیث شریفہ کے ذریعہ فریق اول کی روایت کردہ مسح کی روایات کے منسوخ ہونے پر استدلال فرمایا ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عمرو ابن العاص رضؓ کی اس روایت کے اندر بالکل واضح ہے کہ صحابۂ کرام رضؓ پیروں پر مسح کیا کرتے تھے۔ چنانچہ یہ سلسلہ مکہ سے مدینہ کی طرف سفر کے موقع پر رہا پھر اس موقع پر وعیدی کلمات کے ذریعہ مسح کا حکم منسوخ ہو چکا ہے لہذا رجلین کا آخری حکم غسل ہے۔ نیز صحابۂ کرام جو رجلین پر مسح کرتے تھے وہ آیتِ وضو کے نزول سے پہلے تھا۔ لہذا کہنا پڑے گا کہ رجلین کا وظیفہ غسل ہی ہے۔

نظر طحاوی

دلیل رابع ص ۲۴ س ۲۰ تقریباً تین سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ما قبل میں دلیل ۲ میں جو احادیث شریفہ گذری ہیں ان میں بالکل واضح ہے کہ جو شخص وضو کے اندر اپنے دونوں پیروں کو دھلتا ہے اس کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں اور وضو کا ثواب ملتا ہے اور جو شخص سر کا مسح کرتا ہے اس کے گناہ معاف ہو جاتے ہیں اور وضو میں مسح کا ثواب ملتا ہے۔ لیکن اگر سر کے اوپر مسح کے بجائے اس کو دھل دے گا تو نہ اس کے گناہ معاف ہو سکتے ہیں اور نہ اس کو وضو کا ثواب مل سکتا ہے۔ تو اسی طرح جب پیر دھلنے والے کو ثواب ملتا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسح کرنے میں ثواب نہیں ملے گا تو ثواب کا نہ ملنا اس بات کی دلیل ہے کہ رجلین کا وظیفہ مسح نہیں ہے بلکہ غسل ہی ہے۔ جس میں ثواب ملتا ہے۔ یہی ہمارے علماء اور ائمہ اربعہ کا مذہب ہے۔

مسئلہ ۲: ص ۲۴ س ۲۴ میں وقد اختلف الناس فی قولہ تعالیٰ وارجلکم الآیۃ کے تحت بیان کرتا ہے۔ اس آیت کریمہ کے تحت

چار باتیں بیان کرنی ہیں۔
(۱) ارجل کا عطف مرفقین پر ہے یا رؤس پر ۔
(۲) نصب پڑھنے والے اور کسرہ پڑھنے والے کون کون حضرات ہیں۔ ان میں سے چند حضرات کی نشاندہی کرنا ہے۔
(۳) تمام صحابہ کا متفقہ طور پر رجلین کا دھونا ثابت کرنا ہے۔
(۴) آخر میں ایک اشکال اور اس کا جواب دینا ہے۔

پہلی بات ما قبل میں جو معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ گذرا ہے اس کا سبب اختلاف بیان کرنا ہے۔ اس سلسلے میں دو مذہب ہیں۔

مذہب (۱) امام حسن بصریؒ، عامر شعبیؒ، عکرمہ ابن کثیر اور عکرمہؒ وغیرہ کے نزدیک ارجل کے لام پر کسرہ پڑھا جائے گا۔ یہی لوگ سطر ۶ میں فاضافہ قوم الی قولہ تعالی وامسحوا برؤسکم کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ، عروہ ابن زبیرؒ، امام نافعؒ، ابن عامرؒ، امام کسائیؒ، امام حفصؒ وغیرہ ارجلکم کے لام پر فتحہ پڑھتے ہیں۔ یہی لوگ سطر ۷ میں واضافہ قوم الی قولہ تعالی فاغسلوا وجوہکم الخ کے مصداق ہیں۔

دلائل

کسرہ پڑھنے والوں کی دو دلیلیں ہیں

دلیل ۱ ان لوگوں نے ارجل کے لام پر رؤس کے ساتھ جوار کی بناء پر کسرہ پڑھا ہے۔ وامسحوا برؤسکم وارجلکم الآیۃ کی عبارت کے ظاہری مفہوم پر اختصار کرتے ہوئے۔

دلیل ۲ ارجل کا عطف رؤس کے اوپر عطف لسان کے طور پر کیا گیا ہے۔ اس بنا پر اس پر کسرہ پڑھا گیا۔

فتحہ پڑھنے والوں کے دلائل :- فتحہ پڑھنے والوں کی تین دلیلیں ہیں

دلیل نمبر ۱ فعل مقدر مان کر ارجل کا عطف مرفقین پر قرار دیا جائے۔ لہذا تقدیر عبارت یوں ہوگی فاغسلوا وجوھکم واغسلوا ایدیکم واغسلوا ارجلکم وامسحوا بروٴسکم الخ کہ قرآن کریم کے اندر اگرچہ روٴس ارجل پر مقدم ہے لیکن حقیقی معنے کے اعتبار سے ارجل روٴس پر مقدم ہے۔

اشکال یہاں اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ قرآن کریم کے اندر ارجل کو روٴس پر مقدم کیوں نہیں کیا۔ ؟

جواب ترتیب وضو کا لحاظ رکھتے ہوئے ارجل کو موٴخر کیا گیا۔ تاکہ وضو کرنے والے سب سے آخر میں رجلین کا وظیفہ ادا کرے۔

دلیل نمبر ۲ یہاں پر صنعت تضمین کا معاملہ کیا گیا ہے۔ اور صنعت تضمین کی صورت یہ ہے کہ عامل کے بغیر معمول کو ذکر کر دیا جائے۔ بعد میں اس معمول کے مناسب عامل اس میں مقدر مان لیا جائے۔ تو اس صورت میں ارجل کا عطف عامل کے اعتبار سے ماقبل پر ملحوظ نہیں رہے گا۔ اس وقت تقدیر عبارت یوں ہوگی فاغسلوا وجوھکم واغسلوا ایدیکم وامسحوا بروسکم واغسلوا ارجلکم۔

دلیل نمبر ۳ قرآن کریم کے اندر وامسحوا بروٴسکم کے بعد وارجلکم سے پہلے واوٴ بمعنی مع کے ہے تو تقدیر عبارت یوں ہوگی وامسحوا بروٴسکم مع غسل ارجلکم۔

نوٹ ماقبل میں دونوں مذاہب کے درمیان اگرچہ ترکیب نحوی کے اعتبار سے اختلاف ہے لیکن حکم شرعی میں دونوں پیروں کو دھلنے کے اعتبار سے ان حضرات کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کسرہ پڑھنے والوں کے نزدیک بھی پیروں کا دھلنا واجب ہے، جیساکہ امام شعبیؒ وغیرہ کی روایت آئندہ آنیوالی ہے۔

دوسرا نوٹ اہل تشیع وغیرہ نے کسرہ کی قرارت دیکھ کر رجلین کا وظیفہ مسح قرار دیاہے اور یہ بالکل مغالطہ پر مبنی ہے۔ کہ کسرہ پڑھنے والے خود رجلین کا وظیفہ مسح نہیں قرار دیتے ہیں بلکہ غسل قرار دیتے ہیں۔

دوسری بات نصب پڑھنے والے اور کسرہ پڑھنے والے صحابہ اور تابعین میں سے چند حضرات حسب ذیل ہیں جن کو صاحب کتاب نے سطر ۸ میں وقد اختلف فی ذالک اصحاب رسول اللہ ؐ ومن دونہم سے ۱۱ سطروں کے اندر بیان فرمایاہے۔ فتحہ پڑھنے والے چار حضرات کو بیان کیااور کسرہ پڑھنے والے تین حضرات کو بیان کیاہے۔ ان کو صاحب کتاب نے دس سندوں کے ساتھ بیان فرمایاہے۔ ان میں سے فتحہ پڑھنے والے چار حضرات۔ حضرت عبداللہ ابن مسعود، حضرت عبداللہ ابن عباس رضؓ، امام مجاہدؒ کی آخری قرأت، اور امام عروہ ابن زبیرؒ۔

ان حضرات کو صاحب کتاب نے سات سندوں کے ساتھ بیان فرمایاہے

(۱) حضرت عبداللہ ابن مسعود کو ایک سند کے ساتھ۔

(۲) ابن عباسؓ کو تین سندوں کے ساتھ۔

(۳) امام مجاہد کو ایک سند کے ساتھ۔

(۴) حضرت عروہ ابن زبیر کو دو سندوں کے ساتھ۔

اور کسرہ پڑھنے والے تین حضرات ہیں۔

(۱) حضرت امام شعبیؒ کو ایک سند کے ساتھ

(۲) حضرت امام مجاہدؒ کا قول مرجوع عنہ کسرہ پڑھنے کا ہے۔ اسکو ایک سند کیساتھ

(۳) حضرت امام حسن بصریؒ کو ایک سند کے ساتھ۔

چنانچہ امام شعبیؒ فرماتے ہیں کہ قرآن کریم کسرہ کی قرأت کے ساتھ نازل ہواہے جس میں بظاہر مسح کا حکم ہے۔ اور حدیث شریف غسل کے ساتھ وارد ہوئی ہے۔ لہذا اگرچہ کسرہ پڑھا جائے لیکن عمل غسل پر لازم ہوگا۔

تیسری بات | ص ۲۴ س ۱۹ وقد روی عن جماعۃ من اصحاب رسول اللہ انھم کانوا یغسلون الخ یہاں سے یہ بیان کرنے جارہے ہیں کہ اگرچہ صحابہ اور تابعین کے درمیان قرأت کے سلسلے میں اختلاف ہے لیکن حکم غسل میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔

چنانچہ صاحب کتاب نے یہاں سے تقریباً بارہ سطروں کے اندر اسبات پر اتفاق کو ثابت کیا ہے کہ حکم غسل میں صحابہ اور تابعین میں اختلاف نہیں ہے چنانچہ اس سلسلہ میں صاحب کتاب نے چار صحابہ کا عمل اور ایک تابعی کا فتویٰ سات سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔

(۱) حضرت عمرؓ کا عمل دو سندوں کے ساتھ۔

(۲) حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

(۳) حضرت ابوہریرہؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

کہ ابوہریرہؓ وضو کے اندر ہاتھوں کو بازوؤں تک اور پیروں کو نصف پنڈلیوں تک دھلا کرتے تھے تو عبداللہ ابن مجمر نے سوال کیا کہ آپ اتنا مبالغہ سے کیوں دھلتے ہیں تو جواب دیا کہ حضورؐ نے فرمایا کہ قیامت کے اندر میری امت وضو کے آثار ونشانات کی وجہ سے دوسری امتوں کے درمیان اس طرح چمکتی ہوئی ممتاز ہو جائے گی جس طرح ابلق گھوڑا دوسرے گھوڑوں سے چمکتا ہوا ممتاز ہوا کرتا ہے۔ باقی دوسری امتوں کی یہ خصوصیت نہیں ہے۔

نوٹ: الغر المحجلون مسلم شریف ص ۱۲۶ ج ۱، فتح الملہم ص ۴۱ ج ۱، بخاری شریف ص ۲۵ ج ۱۔ امانی الاحبار ص ۲۴ ج ۲۔ نیل الاوطار ص ۱۴۸ ج ۱

نمبر (۴): حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا عمل تین سندوں کے ساتھ۔ کہ وہ وضو کے اندر پیروں کو اچھی طرح دھلتے تھے۔

نمبر (۵): حضرت عطاء ابن رباح کا فتوی عبدالملک فرماتے ہیں کہ

حضرت عطاء ابن رباحؒ سے معلوم کیا کہ آپ اکابر تابعین میں سے ہیں۔ کیا آپؒ کو حضورؐ کے اصحاب میں سے کسی کی جانب سے یہ خبر پہونچی ہے کہ حضورؐ اور صحابہؓ نے قدمین پر مسح فرمایا ہے تو حضرت عطاءؒ نے جواب دیا ہمیں کسی سے یہ خبر نہیں پہنچی ہے۔

منکرینِ غسل الرجلین کیطرف سے اشکال

چوتھی بات مطبع آصفیہ ص۲۵ ج۱ وقد زعم زاعم ان النظر یوجب مسح القدمین فی وضوء الصلوٰۃ الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر فریق اول کی جانب سے ایک اشکال پیش کیا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ نظر و فکر اور عقلی دلیل کا تقاضہ یہ ہے کہ وضو کے اندر عدم خف کی حالت میں رجلین کا وظیفہ مسح ہی ہو اسلئے کہ رجلین کو سر کے ساتھ بھرپور مشابہت ہے کہ وجود ماء کے وقت میں پانی سے وضو کرنا واجب ہوتا ہے لیکن عدم ماء کے وقت میں وہ فریضہ تیمم کی طرف منتقل ہو جاتا ہے لیکن تیمم کے اندر دو عضو یعنی ہاتھ اور چہرے کا فریضہ الی بدل ساقط ہو جاتا ہے اور دو عضو کا فریضہ لا الی بدل ساقط ہوتا ہے جیسا کہ پیر اور سر۔

لہذا جس طرح چہرے اور ہاتھ کے درمیان پوری طرح مشابہت ہے اسی طرح سر اور پیروں کے درمیان بھی پوری طرح مشابہت ہے۔ اور پیروں کو ہاتھ اور چہرے کے ساتھ مشابہت نہیں ہے۔ اور اشیاء کا حکم اپنے مشابہ کی طرف لوٹتا ہے اس لئے کہنا پڑے گا کہ جب عدم ماء کے وقت میں پیروں کا وظیفہ سر کی طرح لا الی بدل ساقط ہو جاتا ہے تو وجود ماء کے وقت میں پیروں کا وظیفہ سر کی طرح مسح کی طرف لوٹے گا نہ کہ ہاتھ اور چہرہ کی طرح دھونے کی طرف۔

نظر طحاوی

جواب سطر۵ فکان من الحجۃ علیہ الخ سے ساڑھے پانچ ۵½ سطروں میں آخر باب تک اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ تمہارا بیان کردہ کلیہ کہ عدم ماء کے وقت میں جس عضو کا فریضہ لا الی بدل ساقط ہوتا

ہے۔ وجود ماء کے وقت میں مسح کی طرف لوٹتا ہے درست نہیں ہے۔ کیونکہ ہم نے بہت سی چیزوں کو دیکھا کہ جس کا فریضہ وجود ماء کے وقت میں غسل ہوتا ہے اور عدم ماء کے وقت میں لاالی بدل ساقط ہوتا ہے۔ انہی اشیاء میں سے ایک جنبی بھی ہے کہ اس پر وجود ماء کے وقت میں پورا بدن پانی سے دھلنا واجب ہوتا ہے اور عدم ماء کے وقت میں چہرہ اور یدین پر تیمم کرنا کافی ہوتا ہے اور بقیہ سارے بدن کا حکم لاالی بدل ساقط ہوجاتا ہے۔ تو کیا آپ کہہ سکتے ہیں کہ جب عدم ماء کے وقت میں چہرہ اور یدین کے علاوہ پورے بدن کا وظیفہ لاالی بدل ساقط ہوجاتا ہے تو اسلئے وجود ماء کے وقت میں چہرہ اور یدین کے علاوہ پورے بدن پر مسح کیا جائے اور ایسا آپ کہہ نہیں سکتے۔ لہذا رجلین کا وظیفہ عدم ماء کے وقت میں لاالی بدل ساقط ہوجانا اس بات کی دلیل نہیں ہے کہ ان دونوں کا حکم وجود ماء کے وقت میں مسح ہو۔

لہذا اس توجیہ کے ذریعہ فریق مخالف کی دلیل باطل ہوجاتی ہے اس لئے کہ دلیل پیش کرتے وقت ان کے اوپر وہ الزام عائد ہوجاتا ہے جو ان کے فریق نے عائد کی ہے۔

باب الوضوء هل يجب لكل صلوٰة ام لا

ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واجب ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں صاحب کتاب نے یہ باب باندھا ہے۔

نمازی کل دو قسموں پر ہیں (۱) مقیم نمازی۔ (۲) مسافر نمازی۔ تو مسافر نمازی کے اوپر ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واجب نہ ہونے کے سلسلے میں سب کا اتفاق ہے۔ لیکن اختلاف مقیم نمازی کے سلسلے میں ہے۔ اس سلسلے میں حضرت جی مولانا یوسف صاحب نے امانی الاحبار صفحہ ۲۱ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب (۱) اہل شیعہ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک مقیم کے اوپر ہر نماز

کے لئے نیا وضو کرنا واجب ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم الی ان الحاضرین الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک مقیم و مسافر دونوں کے اوپر ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واجب نہیں ہے۔ بلکہ پہلے وضو سے کوئی تقرب حاصل کرنے کے بعد دوسری نماز کے لئے نیا وضو کرنا حصولِ فضیلت اور استحباب کے طور پر ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک اکثر العلماء کے مصداق ہیں۔

ائمہ کے دلائل

مذہب نمبر ۱ کی دو دلیلیں ہیں

دلیل ۱ حضرت بریدہؓ کی روایت جو شروع باب میں تین سندوں کیساتھ نقل کی گئی ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضورؐ ہر نماز کے لئے نیا وضو فرمایا کرتے تھے اور جب فتح مکہ کا سفر فرمایا تو اس سفر کے موقع پر فتح مکہ کے دن ایک وضو سے پانچ نمازیں ادا فرمائیں تو حضرت عمرؓ نے حضورؐ سے سوال فرمایا کہ آپؐ نے اپنے معمول کے خلاف عمل کیوں فرمایا۔ تو آپؐ نے فرمایا کہ میں نے جان بوجھ کر ایسا کیا ہے۔ تو اس حدیث شریف سے یہ بات بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ حضورؐ حالتِ اقامت میں ہر نماز کے لئے نیا وضو فرمایا کرتے تھے اور حالت سفر میں ایک وضو سے متعدد نمازیں ادا فرمایا کرتے تھے۔ لہذا کہنا پڑے گا کہ مقیم کے لئے ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واجب ہے۔

دلیل ۲ اللہ تعالیٰ نے یاایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم الآیۃ کے اندر صاف طور پر فرمادیا ہے کہ جب بھی تم نماز کے لئے تیار ہوجاؤ تو پہلے وضو کرلو۔ تو اس آیت کریمہ سے ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا واضح طور پر ثابت کیا گیا ہے۔

ص ۲۵ س ۱۸ میں فقالوا لا یجب الوضوء الا من حدث الخ سے فریق اول کے دلائل کا جواب دیا جاتا ہے۔

دلیل ۱ کا جواب حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہر نماز کے لئے وضو کا وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ طلب فضیلت ثابت ہوتی ہے جو آگے حضرت جابرؓ سے روایت ہے اس سے ثابت ہے کہ مدینۃ المنورہ میں حضورؐ نے انصاریہ عورت کی دعوت کے موقع پر ظہر اور عصر دونوں نمازیں ایک ہی وضوء سے ادا فرمائی ہیں۔ تو اگر ہر نماز کے لئے وضو کرنا واجب ہوتا تو حالتِ اقامت میں ظہر کے وضو سے عصر کی نماز ادا نہ فرماتے۔

دلیل ۲ کا جواب آیتہ کریمہ سے ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا ہرگز ثابت نہیں ہوسکتا ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے جیسے وضو کا حکم فرمایا ہے ویسے ہی آیتِ وضو کے آخر میں سببِ وضو کو بھی بیان فرمایا ہے چنانچہ فرمایا ولکن یرید لیطھرکم الخ کہ وضو وغیرہ کے ذریعہ تم کو حرج میں ڈالنا مقصد نہیں ہے بلکہ حصولِ طہارت مقصود ہے اور جب کہ پہلے وضو کی وجہ سے طہارت حاصل ہے تو نیا وضو کرنے سے کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ صرف طہارت کو چاہتے ہیں اور وہ طہارت پہلے ہی سے موجود ہے۔ پھر طہارت کے ہوتے ہوئے دوبارہ طہارت کا مطالبہ تحصیل حاصل ہے کہ جس کا حکم کرنا اللہ تعالیٰ کے شایانِ شان نہیں ہے۔ لہٰذا آیت کریمہ سے تجدید وضو کا حکم ثابت نہیں ہوسکتا۔

مذہب (۲) کے دلائل ص ۲۵ س ۱۸ وکان مما روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ذالک مایوافق ماذھبوا الیہ فی ذالک الخ سے آخر باب تک مذہب نمبر ۲ کے دعویٰ کے اثبات میں چھ دلیلیں۔ نیز وارد ہونے والے دو اشکالات کے جوابات پیش فرمائیں گے۔

دلیل ۱

ص ۱۹ س ۲۵ سے پانچ سطروں کے اندر حضرت جابرؓ کی روایت پیش کی جاتی ہے کہ حضور کو ایک انصاریہ عورت نے دعوت دی اور حضورؐ کے ساتھ ایک صحابہ کرام کی جماعت بھی تھی تو اس انصاری عورت نے ایک بھنا ہوا بکرا پیش کیا تو اس میں سے حضورؐ اور صحابہؓ نے تناول فرمایا پھر جب ظہر کا وقت آیا تو وضو کر کے نماز ادا فرمائی۔ پھر بعد میں واپس لوٹ کر بچا ہوا کھانا تناول فرمایا پھر جب عصر کا وقت آگیا تو بغیر وضو کے عصر کی نماز ادا فرمائی تو سطر ۲۲ میں قال ابوجعفر الخ سے صاحب کتاب نے اس حدیث شریف سے استدلال فرمایا ہے کہ ایک وضو سے ظہر اور عصر دونوں نمازوں کا ادا فرمانا اس بات کی دلیل ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو جدید کرنا واجب نہیں ہے۔ اور یقیناً یہ بات ممکن ہے کہ ابوہریرہؓ کی روایت میں جو ہر نماز کے لئے وضو کرنا ثابت ہے وہ طلب فضیلت پر موقوف ہے نہ کہ وجوب پر۔

اشکال ۱

سطر ۲۲ میں فان قال قائل الخ سے ایک طالب علمانہ اشکال پیش فرمانا چاہتے ہیں کہ کیا ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنے میں کوئی فضیلت بھی ہے تاکہ رغبت سے اس کو حاصل کیا جائے تو سطر ۲۳ میں قیل له نعم الخ سے سات سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے

جواب

حضرت ابوغطیف الہذلی فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے ساتھ میں نے ظہر کی نماز ادا کی۔ پھر وہ اپنے گھر کی بیٹھک میں تشریف لے گئے تو میں بھی ان کے ساتھ چلا یہاں تک کہ جب عصر کی اذان ہوئی تو وضو کا پانی منگوا کر انہوں نے وضو فرمایا اور نماز کو تشریف لے گئے۔ پھر عصر کی نماز ادا کر کے اپنی بیٹھک میں تشریف لائے اور میں انھیں کے ساتھ رہا یہاں تک مغرب کی اذان ہوگئی۔ پھر انہوں نے پانی منگوا کر نیا وضو فرمایا۔ تو میں نے حضرت ابن عمرؓ سے کہا کہ اے ابوعبدالرحمٰن کیا بات ہے کہ آپ ہر نماز کے لئے وضو فرماتے ہیں۔ تو حضرت ابن عمرؓ نے

کہا کہ یقیناً تم اس کو میری جانب سے سمجھو سنت نہیں ہے۔ میری صبح کی نماز کا وضو میری تمام نمازوں کے لئے کافی ہے جب تک حدث لاحق نہ ہو جائے۔ لیکن میں نے حضور ﷺ سے سنا جو شخص طہارت کی حالت میں وضو کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کے لئے ایک وضو کے بدلے میں دس وضو کا ثواب لکھ دیتے ہیں تو حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کے اندر طلب فضیلت کی رغبت ظاہر کی گئی ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت بریدہؓ نے جو حضور کا فعل نقل فرمایا ہے وہ اس فضیلت کو حاصل کرنے کے لئے تھا نہ کہ یہ حضور ﷺ پر واجب ہونے کی وجہ سے۔

دلیل ۲ ص ۲۶ وقد روی انس بن مالکؓ ایضاً ما یدل علی ما ذکرنا سے چار سطروں کے اندر دلیل ۲ پیش کی جاتی ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا آنحضور ﷺ کی خصوصیات میں سے تھا۔ صحابہ اور امتی اس سے مستثنیٰ ہیں۔ جیسا کہ حضرت انسؓ کی اس حدیث سے واضح ہو جاتا ہے کہ حضور ﷺ ہر نماز کے لئے نیا وضو فرمایا کرتے تھے۔ اور حضرات صحابہؓ ایک وضو سے مختلف نمازیں ادا کرتے تھے۔

دلیل ۳ ص ۲۶ میں وقد یجوز ایضاً ان یکون کان یفعل ذالک وهو واجب ثم نسخ الخ سے چھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا شروع اسلام میں واجب تھا بعد میں منسوخ ہو گیا ہے۔ یہی توجیہ حضرت گنگوہیؒ نے الکوکب الدری ج ۱ ص ۸۳، حضرت سہارنپوریؒ نے بذل المجہود ج ۱ ص ۱۰۴، اور حضرت بنوریؒ نے معارف السنن ج ۱ ص ۲۱۳ کے اندر نقل فرمائی ہے۔ لیکن اس وجوب کے منسوخ ہونے پر کوئی نقلی دلیل ہونی چاہئے تو ہم نے اس سلسلہ میں غور و خوض کر کے دیکھا کہ کوئی روایت اس حکم کے منسوخ ہونے پر دلالت کرتی ہے یا نہیں۔ تو ہم کو حضرت عبد اللہ ابن حنظلہ ابن ابی عامرؓ کی روایت مل گئی کہ حضور ﷺ کو ہر نماز کے لئے وضو کا حکم کیا گیا تھا چاہے طہارت کی حالت میں ہوں یا نہ ہوں۔

پھر جب ہر نماز کے لئے وضو کرنا دشوار ہو گیا تو ہر نماز کے لئے مسواک کا حکم کیا گیا۔ اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ ہر نماز کے لئے وضو کرنے پر قدرت رکھتے تھے اس لئے وہ نئے وضو کو نہیں چھوڑتے تھے۔ تو اس حدیث شریف کے اندر بالکل واضح ہے کہ ہر نماز کے لئے وضو کا حکم پہلے تھا پھر وہ منسوخ ہو چکا۔ لہذا ایک وضو سے جتنی چاہیں نمازیں ادا کر سکتے ہیں جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو جائے۔

نوٹ ص ۲۶/۱ میں عن محمد ابن یحیی ابن حبان عن عبداللہ ابن عبداللہ ابن عمرؓ قال قلت له ارأیت توضأ ابن عمرؓ لکل صلوٰۃ طاہرا کان او غیر طاہر عم ذاک الخ

اس عبارت میں ارأیت بمعنی اخبرنی کے ہے۔ عم اصل میں عمن ہے نون کو میم میں مدغم کر دیا تو عمّ ہو گیا یعنی عمن اخذ من ذالک کہ کن لوگوں سے آپ نے اس روایت کو لیا ہے۔ اب پوری عبارت کا ترجمہ یہ ہوگا کہ محمد ابن یحییٰ نے عبداللہ ابن عبداللہ ابن عمرؓ سے کہا کہ آپ مجھے بتلائیے کہ عبداللہ ابن عمرؓ طاہر اور غیر طاہر ہر حال میں ہر نماز کے لئے وضو فرمایا کرتے تھے۔ تو یہ روایت آپ نے کس سے لی ہے لہذا ص ۲۶/۸ قال حدثتنیه اسماء بنت زید ابن خطاب الخ سے جواب دیا کہ حدیث مجھے اسماء بنت زید ابن خطابؓ نے بیان کی ہے۔

اشکال ۲ ص ۲۶/۱۱ میں فان قال قائل الخ سے پیش کیا جاتا ہے کہ آپ نے کہا کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا شروع اسلام میں واجب تھا بعد میں مسواک کے ذریعہ وہ وجوب منسوخ ہو چکا ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ حکم وجوب کے بدلے میں جو حکم آیا ہے وہ بھی واجب ہوگا۔ تو مسواک کرنا بھی واجب ہونا چاہئے تو یہ کیسی بات ہے کہ تم حدیث شریف کے ایک ٹکڑے پر عمل کرتے ہوئے وجوب وضو کے حکم کو منسوخ قرار دیتے ہو

اور مسواک کو واجب نہیں قرار دیتے ہو۔ تو ایک ٹکڑے پر عمل کیا جائے۔ اور دوسرے ٹکڑے کو چھوڑ دیا جائے۔

جواب سطر ۱۲ میں قیل لہ الخ سے دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ شروع اسلام میں ہر نماز کے لئے وجوب وضوء کے سلسلے میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱ صرف حضورؐ پر واجب تھا۔ چنانچہ بعد میں مسواک بھی حضورؐ ہی پر واجب ہوگئی۔ اور صحابہ اس سے مستثنیٰ رہے۔

احتمال ۲ حضورؐ اور صحابہ اس حکم میں برابر تھے۔ لہذا اصل حقیقت تک رسائی کے لئے توقف کرنا ضروری ہے کہ کوئی صریح روایت ایسی مل جاتی ہے یا نہیں جو مذکورہ دونوں احتمالوں میں سے ایک پر متعین طور پر دلالت کرتی ہو۔ چنانچہ سطر ۱۴ میں فاعتبرنا ذالک ھل نجد فیہ شیئًا یدلنا علی شیٔ من ذالک فاذا علی ابن معبد الخ سے تقریبًا چودہ سطروں کے اندر یہ بیان فرمارہے ہیں کہ ہم نے اس سلسلے میں جستجو کرکے دیکھا تو ہمیں پانچ صحابی کی روایات ایسی مل گئی ہیں جو اس بات پر واضح دلیل ہے کہ بعد میں مسواک کا حکم صرف حضور پر بطور وجوب کے ہوا ہے۔ امتی پر واجب نہیں ہے۔ چنانچہ حضورؐ نے فرمایا کہ میری امت ہر نماز کے لئے مسواک کرنے کی صورت میں مشقت میں مبتلا نہ ہوتی تو ان کو میں ہر نماز کے لئے مسواک کا حکم کر دیتا لیکن میں گوارہ نہیں کرتا کہ میری امت مشقت میں مبتلا ہو جائے۔ لہذا امت کے اوپر مسواک کرنا واجب نہ رہا۔ اس مضمون کی حدیث کو صاحب کتاب نے پانچ صحابی سے دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت علی رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۲) حضرت عبدالرحمٰن ابن ابی لیلیٰ نے بعض صحابہ رضؓ سے ایک سند کیساتھ۔

(۳) حضرت ابن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
(۴) حضرت زید ابن خالد جہنیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
(۵) حضرت ابوہریرہؓ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

ص۲۷ س۱۲ فثبت بقولہ صلی اللہ علیہ وسلم لولا ان اشق علی امتی لامرتہم الخ سے تین سطروں کے اندر مذکورہ حدیث کے ذریعہ اس اعتراض کا خلاصہ پیش فرماتے ہیں کہ مسواک کا حکم ہر نماز کے وقت میں حضورؐ پر بطور وجوب کے تھا اور صحابہ پر یہ حکم واجب نہیں ہوا۔ تو معلوم ہوتا ہے کہ جب مسواک صحابہ پر واجب نہیں تھی تو حکم مسواک سے پہلے ہر نماز کے لئے وضو بھی صحابہ پر واجب نہ تھا بلکہ ایک وضو سے جتنی نمازیں چاہیں پڑھ سکتے تھے۔ اور جب مسواک کرنا حضورؐ پر واجب تھا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حکم مسواک سے پہلے ہر نماز کے لئے وضو کرنا بھی واجب تھا۔ لہٰذا ہر نماز کے لئے وضو کرنے کا وجوب اور بعد میں مسواک کا وجوب دونوں کے دونوں حضورؐ کے ساتھ خاص تھے۔ صحابہ اور امتی اس حکم وجوبی سے مستثنیٰ ہیں۔

دلیل نظر طحاوی ص۲۷ س۱۴ واما وجہ ذالک من طریق النظر الخ سے چار سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ جن حدثوں کی وجہ سے طہارت واجب ہوتی ہے ان کو ہم نے جستجو کر کے دیکھا کہ وہ کل دو قسموں پر ہیں۔

(۱) حدث اکبر: جیسا کہ جنابت اور احتلام وغیرہ۔
(۲) حدث اصغر: جیسا کہ پیشاب، پاخانہ، خروج ریح وغیرہ

اور یہ احداث جن طہارتوں کو واجب کرتے ہیں وہ بھی دو قسموں پر ہیں۔

(۱) طہارت اکبر جیسا کہ غسل۔
(۲) طہارت اصغر جیسا کہ وضو۔ تو طہارت اکبر کا ازالہ حدث اکبر ہی سے ہو سکتا ہے یعنی غسل سے جو طہارت حاصل ہوتی ہے۔ اس طہارت

کو جنابت احتلام ہی زائل کر سکتا ہے۔ مرور اوقات اس کو زائل نہیں کر سکتے۔ اسی طرح طہارت اصغر کا ازالہ بھی حدث اصغر ہی کر سکتا ہے۔ یعنی وضو سے جو طہارت حاصل ہوتی ہے۔ اس کو پیشاب، پاخانہ، اور خروج ریح وغیرہ زائل کر سکتے ہیں۔ مرور اوقات اس کو زائل نہیں کر سکتا۔ لہذا ایک وضو سے جو طہارت حاصل ہوئی ہے اس سے اس وقت تک نماز ادا کی جاسکتی ہے جب تک کہ وضو کو زائل کرنے والا حدث نہ لاحق ہو جائے۔ لہذا ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا لازم نہ ہو گا۔

نظر طحاوی

دلیل ۵ ص ۲۷ س ۱۰ وجہ اخری انا رأینا ھم اجمعوا ان المسافر سے چھ سطروں کے اندر دوسری عقلی دلیل پیش کرتے ہیں

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مسافر کے بارے میں سب کا اتفاق ہے کہ وہ ایک وضو سے جتنی نمازیں چاہے پڑھ سکتا ہے جب تک کہ حدث لاحق نہ ہو جائے لیکن اختلاف مقیم کے بارے میں ہے کہ مقیم کے اوپر ہر نماز میں وضو کرنا لازم ہے یا نہیں؟ تو ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا کہ جن حدثوں کی وجہ سے مقیم کے اوپر طہارت لازم ہوتی ہے انہیں حدثوں کی وجہ سے مسافر کے اوپر بھی طہارت لازم ہوتی ہے، اور جو جو حدث مقیم کی طہارت کو ختم کر دیتے ہیں وہی مسافر کی طہارت کو بھی ختم کر دیتے ہیں جیسا کہ جماع، احتلام، بول وبراز وغیرہ اور جس طرح ان حدثوں کی وجہ سے مقیم پر نئی طہارت لازم ہوتی ہے۔ اسی طرح مسافر کے اوپر بھی نئی طہارت لازم ہوتی ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ باب ازالۂ طہارت اور حصول طہارت میں مقیم و مسافر کا حکم یکساں ہے۔ لہذا جب خروج وقت مسافر کی طہارت کے لئے ناقض نہیں ہے تو مقیم کی طہارت کے لئے بھی ناقض نہ ہونا چاہئے۔ اور اس دلیل کے اندر ایک دوسری مشابہت بھی ہے وہ یہ ہے کہ مسح علی الخفین سے جو طہارت حاصل ہوتی ہے۔ اس طہارت کو خروج وقت ختم کر دیتا ہے۔ اور اس کے اندر مقیم و

ومسافر دونوں برابر ہیں۔ البتہ اتنا فرق ہے کہ مسافر کی مدت کچھ لمبی ہوتی ہے اور مقیم کی مدت کچھ مختصر ہوتی ہے۔ لیکن خروج وقت کی وجہ سے اس طہارت کا ختم ہو جانا مقیم ومسافر دونوں کے حق میں برابر ہے لہذا باب حصول طہارت اور ازالہ طہارت میں مقیم ومسافر دونوں کا حکم یکساں ہے لہذا جب خروج وقت مسافر کے وضو کے لئے ناقض نہیں ہے تو مقیم کے وضو کے لئے بھی ناقض نہ ہو گا۔

دلیل ۶ ص۲۷ س۱۷ وقد قال بذالک جماعۃ بعد رسول اللہ ﷺ سے سات سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ زمانہ نبوت کے بعد حضرات صحابہ وتابعین کا فتویٰ وعمل اس پر رہا ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو واجب نہیں ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں صاحب کتاب نے تین جلیل القدر صحابی کے فتاوی وعمل کو چار سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے

(۱) حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ کہ جب بعض لوگوں نے ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا شروع کر دیا تو انہوں نے کہا کہ یہ ایک نفل پر اہتمام ہے جو محرومیت کا سبب بنتا ہے اور اس کی محرومیت اتنی شدید ہے کہ جتنی مورث کو قتل کرنیکی وجہ سے وراثت سے محرومیت ہوتی ہے فرمایا کہ لیوشک ان یقتل اباہ الخ

(۲) حضرت انس رضی اللہ عنہ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ

(۳) حضرت سعد ابن ابی وقاص رضی اللہ عنہ کا عمل دو سندوں کے ساتھ۔ لہذا ہر نماز کے لئے نیا وضو ثابت نہیں۔

اشکال ص۲۷ س۲۳ وکان علی ابن ابی طالب رضی اللہ عنہ سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ ہر نماز کے لئے نیا وضو فرمایا کرتے تھے اور آیت وضو تلاوت فرمایا کرتے تھے۔ تو اگر ہر نماز کے لئے وضو لازم نہ ہوتا تو حضرت علی ہر نماز کے لئے کیوں وضو فرمایا کرتے تھے۔ نیز ساتھ ساتھ کیوں آیت کریمہ تلاوت فرمایا کرتے تھے۔؟ تو قال ابوجعفر الخ

سے اس کا جواب دیا جاتا ہے۔ چنانچہ اس اشکال کے تین جواب دیئے جاتے ہیں۔ دو کتاب میں موجود ہیں اور ایک الگ سے دینا ہے۔

جواب (۱) ص ۲۷ س ۲۴ قلنا یجوز ان یکون قولہ ذالک علی القیام وہم محدثون الخ سے دو سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو قرآن کریم میں فرمایا ہے کہ یاایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ الخ اس کی تقدیر عبارت یوں ہے اذا قمتم الی الصلوٰۃ وانتم محدثون جس کے اندر مقیم و مسافر دونوں کا حکم یکساں ہے۔ تو اس آیت کریمہ کے اندر دونوں کو یکساں طریقہ سے مخاطب کیا گیا ہے۔

جواب (۲) سطر ۲۶ میں وقد قال ابن الفغواء الخ سے دو سطروں کے اندر دیا جاتا ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ صحابہ کرام حدث لاحق ہونیکے بعد وضو کرنے سے پہلے پہلے کسی سے بات چیت نہیں کرتے تھے اور بات کرنیکے لئے وضو کو لازم سمجھتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ نازل فرمائی کہ بات کرنے کے لئے وضو لازم نہیں ہے بلکہ نماز کے لئے وضو لازم ہے لہذا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس آیت کریمہ کے ذریعہ سے بغیر حدث کے ہر نماز کیلئے نیا وضو ثابت کرنا درست نہیں ہے۔ اور آیت کریمہ کا نزول باب ذکر الجنب والحائض کے تحت صہ ۵۳ میں حضرت ابن الفغواء کی روایت سے تفصیلی طور پر آنیوالا ہے۔

جواب (۳) حضرت علیؓ کثیر المذی تھے ان کو ہر نماز کیلئے نئے وضو کی ضرورت ہوتی تھی۔ کیونکہ خروج مذی ناقض وضو ہے لہذا حضرت علیؓ کے فعل سے اشکال کرنا درست نہیں ہوسکتا۔ اب آخر میں دلیل ۲ کی تائید میں دو تابعی کے فتاوی اور عمل کو نقل فرمایا ہے۔

(۱) حضرت قاضی شریحؒ کا عمل۔

(۲) حضرت حسن بصریؒ کا فتویٰ۔

باب الرجل یخرج من ذکرہ المذی کیف یفعل

اس باب کے تحت میں تین مسائل قابل غور ہیں۔

۱۔ مذی پاک ہے یا ناپاک۔ ۲۔ اگر مذی ناپاک ہے تو آلۂ تطہیر کیا ہے۔

۳۔ خروج مذی کی وجہ سے اعضاء کے کس حصہ تک دھلنا لازم ہے۔

مسئلہ نمبر ۱:۔ مذی کے پاک ہونے یا نہ ہونے کے سلسلے میں علامہ شوکانی نے نیل الاوطار ص ۵۲ ج ۱، حضرت شیخ رح نے اوجز المسالک ص ۹۰ ج ۱، حضرت جی رح نے امانی الاحبار ص ۲۳۵ ج ۱ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر (۱)۔ فرقۂ امامیہ کے نزدیک مذی پاک ہے۔

مذہب نمبر (۲)۔ ائمۂ اربعہ اور جمہور اہل سنت والجماعت کے نزدیک مذی ناپاک ہے۔

مسئلہ نمبر (۲)۔ مذی اگر ناپاک ہے تو آلۂ تطہیر کیا ہے۔ تو اس سلسلے میں نیل الاوطار ص ۵۲ ج ۱، اوجز المسالک ص ۹۰ ج ۱، امانی الاحبار ص ۱۳۵ ج ۱ میں تین مذاہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب نمبر (۱)۔ امام احمد بن حنبل رح کے نزدیک صرف پانی سے چھینٹا مارنے سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔

مذہب نمبر (۲)۔ امام مالک رح، امام شافعی رح، اور اسحٰق بن راہویہ رح کے نزدیک باقاعدہ پانی سے دھلنا واجب ہے۔ چھینٹا مارنے یا ڈھیلے سے طہارت حاصل نہیں ہو سکتی ہے۔

مذہب نمبر (۳)۔ حضرات حنفیہ کے نزدیک پیشاب کی طرح ڈھیلا اور پانی دونوں سے طہارت حاصل ہو سکتی ہے۔ لیکن چھینٹا مارنا کافی نہیں ہے۔

مسئلہ نمبر (۳):۔ خروج مذی سے عضو کو کہاں تک دھلا جائے۔

اس سلسلے میں فتح الملہم ص ۴۶۱/۱، بذل المجہود ص ۱۳۱/۱، اوجز المسالک ص ۹۰/۱، امانی الاحبار ص ۲۵۲/۱، ص ۲۳۷/۱، ص ۲۳۸/۱ ۔ معارف السنن ص ۳۷۹/۱ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔ اور یہی ہمارا زیر بحث مسئلہ ہے۔

مذہب نمبر (۱) ۔ امام مالکؒ کے نزدیک پورے ذکر کا دھلنا واجب ہے

مذہب نمبر (۲) ۔ امام اوزاعی اور بعض حنابلہ اور اسی طرح بعض مالکیہ کے نزدیک پورے ذکر اور انثیین کا بھی دھلنا واجب ہے ۔ یہی دونوں مذاہب کتاب کے اندر فذھب قوم الی ان غسل المذاکیر واجب الخ کے مصداق ہیں۔ لہٰذا یہی لوگ فریق اول قرار پائیں گے۔

مذہب نمبر (۳) ۔ حضرات حنفیہ اور شافعیہ کے نزدیک صرف موضع نجاست کا دھلنا کافی ہے ۔ اس سے زائد دھلنا واجب نہیں ہے ۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں لہٰذا یہی لوگ فریق ثانی قرار پائیں گے۔

قائلین وجوب غسل ذکر وانثیین کے دلائل

فریق اول کی دلیل

شروع باب کی حدیث ہے، جس کو رافع بن خدیجؓ نے روایت کی ہے۔

کہ حضرت علیؓ نے حضرت عمار بن یاسرؓ کو حکم فرمایا تھا کہ حضورؐ سے مذی کے متعلق سوال کریں تو حضورؐ نے مذاکیر کو دھلنے کا حکم فرمایا۔ اور مذاکیر ذکر کی جمع ہے ۔ تو بقول امام مالکؒ اس سے پورا ذکر مراد ہوگا ۔ اور بقول امام اوزاعیؒ وغیرہ جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے لہٰذا پورا ذکر اور انثیین سب مراد لینا واجب ہوگا چنانچہ کہنا ہوگا کہ خروج مذی کی وجہ سے پورا ذکر اور انثیین کا دھلنا واجب ہے۔

فریق اول کی دلیل کا جواب

فریق ثانی کی طرف سے فریق اول کی دلیل کا جواب ص۲۸ میں فقالوا لم یکن ذلک الخ سے دو سطروں کے اندر دیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جو مذاکیر کا لفظ استعمال فرمایا ہے اس سے پورا ذکر اور انثیین بھی مراد ہو سکتے ہیں، لیکن پورا ذکر اور انثیین کا دھلنا برائے تطہیر نہیں ہے۔ بلکہ برائے تقلص ہے یعنی بدن کے سکڑ جانے کے لئے ہے۔ تاکہ مذی کا اخراج بند ہو جائے۔ اسی لئے برائے تطہیر پورے ذکر اور انثیین کا دھلنا واجب نہیں ہے۔ بلکہ عضو کے سکڑنے کی غرض سے دھلنا مستحب ہے، جیسا کہ محرم بالحج کے لئے ہدی کے تھن میں پانی چھڑکنے کا حکم ہے تاکہ سکڑنے کی وجہ سے دودھ کا سلسلہ کم ہو جائے۔ ایسا ہی خروج مذی کے سلسلے کے بند ہونے کے لئے مذاکیر کے دھونے کا حکم دیا گیا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

ص۲۸ وقد جاءت الآثار متواترۃ الخ سے آخر باب تک کے اندر فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں اور وارد ہونے والے ایک اشکال کا جواب پیش فرمائیں گے۔

دلیل ۱: ص۲۸ میں فمن ذلک ما حدثنا سے تقریباً انیس ۱۹ سطروں کے اندر حضرت علی رضی اللہ عنہ کی وہ روایت آٹھ سندوں کے ساتھ پیش کی جاتی ہے جس کے اندر حضور ﷺ نے خروج مذی کی وجہ سے صرف وضو کا حکم فرمایا ہے اور وضو کا حکم شریعت کے اندر ایک امر تعبدی (غیر قیاسی) ہے کیونکہ نجاست سبیلین سے نکلتی ہے اور طہارت حاصل کرنے کا حکم اعضاء اربعہ کے دھلنے کے ساتھ ہے تو خروج مذی کی صورت میں

امر تعبدی کی قبیل سے صرف وضو کا حکم ہے پورے ذکر اور انثیین کا حکم نہیں ہے لہذا وضو کے علاوہ جو بھی حکم ہوگا وہ امر تعبدی کے علاوہ امر قیاسی ہوگا۔ اور امر قیاسی کا تقاضا صرف موضع نجاست کا دھلنا ہے اسی کو صاحب کتاب نے سطر ۲۵ میں فثبت بذلک انما کان سواء وضوء الصلوٰۃ مما امر بہ انما کان ذلک لغیر المعنی سے اشارہ فرمایا ہے۔ صاحب کتاب نے اس روایت کو آٹھ سندوں کے ساتھ سترہ ۱۷ سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے۔

مسئلہ مذی سے متعلق سائل کون تھا؟

یہاں ایک ضمنی سوال پیدا ہوتا ہے کہ مذی کے سلسلے میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کرنے والا کون تھا۔ ابھی جو احادیث شریفہ گذری ہیں وہ چار طریقوں سے مروی ہیں۔

۱ :۔ حضرت علی رضؓ نے حضرت عمار بن یاسر رضؓ کو حکم دیا تھا تو حضرت عمار بن یاسر رضؓ نے سوال فرمایا تھا۔

۲ :۔ محمد بن حنفیہ رحؒ کے طرق سے حضرت علی رضؓ نے حضرت مقداد ابن اسود رضؓ کو وکیل بنایا تھا، انھوں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ سے سوال فرمایا تھا۔

۳ :۔ ابو عبد الرحمٰن کے طرق سے حضرت علی رضؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کسی کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں بھیجا تھا نام متعین نہیں ہے۔

۴ :۔ ہانی ابن ہانی رضؓ کے طرق سے سألت النبی صلی اللہ علیہ وسلم آیا ہے۔ ایسا ہی متعدد طرق سے سألت کا لفظ آیا ہے۔ یعنی سوال کرنے والے خود حضرت علی رضؓ تھے تو آخر حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے براہ راست کس نے سوال کیا ہے؟

جواب حافظ ابن حجرؒ نے ایک اصول پیش کیا ہے فعل الوکیل کفعل المؤکل ...... کہ وکیل کا فعل بالکل موکل کے فعل کے حکم میں ہوتا ہے لہٰذا کبھی وکیل کے فعل کو براہِ راست موکل کی طرف منسوب کر دیا جاتا ہے۔ تو درحقیقت حضورؐ سے سوال کرنیوالے حضرت عمار بن یاسرؓ اور حضرت مقدادؓ وغیرہ تھے۔ لیکن چونکہ حضرت علیؓ کے لئے سوال کیا گیا ہے اسی لئے بعض مرتبہ حضرت علیؓ نے سائلؔ کہہ کر سوال کو اپنی طرف منسوب فرمایا ہے۔ یہی توجیہ علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم میں نقل فرمائی ہے۔ اس کے علاوہ اور بھی توجیہات بعض لوگوں نے کی ہیں لیکن یہ توجیہ زیادہ بہتر ہے۔

نوٹ:۔ خروج مذی کا حادثہ کن کن حضرات کے ساتھ پیش آیا؟

حضرت سہل بن حُنیفؓ سے مروی ہے کہ خروج مذی کے حادثہ کے متعلق حضرت سہل بن حنیفؓ نے بھی حضورؐ سے سوال فرمایا۔ نیز حضرت عثمانؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ کے ساتھ بھی یہ حادثہ پیش آیا تھا۔ ان حضرات نے براہ راست حضورؐ سے سوال فرمایا تھا۔ اس لئے بعض روایات کے اندر سوال کی نسبت ان حضرات کی طرف بھی منسوب ہے۔

ص ۲۸ / ۲۹ میں وقد روی سہل بن حنیف سے تقریباً چار سطروں میں حضرت سہل بن حنیفؓ کی روایت کے ذریعہ سے اس بات کی تعیین کی ہے کہ خروج مذی کی وجہ سے امور تعبدیہ میں سے حضورؐ نے صرف وضوء کو واجب فرمایا ہے۔ پورے ذکر اور انثیین کے دھونے کو واجب نہیں فرمایا۔ اب رہا موضع نجاست، تو موضع نجاست کا دھلنا یہ امر تعبدی کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ یہ امر قیاسی کے قبیل سے ہے۔ اس لئے اس کا دھلنا واجب ہے۔

ص ۲۹ / ۱ میں فان قال قائل سے تقریباً چار سطروں میں وہ

اشکال پیش کیا جا رہا ہے جس کی طرف ہم نے شروع میں اشارہ کر دیا تھا۔ اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ سلیمان بن ربیعہ باہلیؓ نے قبیلۂ بنو عقیل کی ایک عورت سے نکاح کیا تھا تو وہ کبھی کبھی بیوی کے پاس آکر دل لگی کیا کرتے تھے لہٰذا ان سے خروج مذی ہوتا تھا۔ چنانچہ انھوں نے حضرت عمرؓ سے استفسار کیا کہ بار بار مذی خارج ہو جاتی ہے تو مجھے کیا کرنا چاہئے تو حضرت عمر نے فتویٰ دیا کہ ذکر اور خصیتین کو دھو کر وضو کیا کرو تو حضرت عمرؓ کے اس فتویٰ سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ پورے ذکر اور خصیتین کا دھلنا لازم ہے لہذا فریق اول کا مدعیٰ صحیح ہے۔

جواب سطر ۲ میں قیل لہ سے جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ کا فتویٰ حکم وجوبی کے لئے نہیں ہے بلکہ بطور علاج کے حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ ذکر اور خصیتین کو دھونے سے بدن سکڑ جاتا ہے اور مذی کا اخراج کم ہو جاتا ہے جو حدیث شریف کے سیاق و سباق سے معلوم ہو جاتا ہے۔ کہ وہ بار بار بیوی کے پاس آتے تھے تو ذکر اور خصیتین کو دھونے کے بعد پھر خطرہ باقی نہیں رہتا ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے فتوے سے اشکال درست نہیں ہو سکتا ہے۔

دلیل نمبر (۲) ص ۲۹/۵ میں وقد روی عن جماعۃ من بعدہ سے آٹھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ زمانہ نبوت کے بعد صحابہ و تابعین کا فتویٰ صرف اسی پر رہا ہے کہ خروج مذی کی وجہ سے صرف ذکر کا وہ حصہ دھونا لازم ہے جہاں پر نجاست لگی ہو اور پورا ذکر اور خصیتین کے دھلنے کا حکم صحابہ و تابعی کا فتویٰ نہیں تھا۔ صاحب کتاب نے اس دلیل کو ایک صحابی حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور دو تابعی حضرت حسن بصریؒ اور سعید بن جبیرؒ سے نقل فرمایا ہے۔ حضرت ابن عباسؓ کے فتویٰ کو دو سندوں کے ساتھ اور حضرت حسن بصریؒ کے

فتوی کو ایک سند کے ساتھ اور سعید بن جبیرؒ کے فتوی کو ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے ۔

نظر طحاوی :-

دلیل ۳ سطر ۱۴ واما وجہ ذلک من طریق النظر سے پانچ سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے ۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ خروج مذی منجملہ حدثوں میں سے ایک حدث ہے تو خروج مذی کی وجہ سے جو حدث لاحق ہوتا ہے اس کے ازالہ کے لئے کیا واجب ہوتا ہے ۔ اس سلسلے میں ہم نے دیگر حدثوں کا مطالعہ کیا ۔ کہ خروجِ غائط بھی حدث ہے ، خروجِ بول بھی حدث ہے اور خروج دم بھی حدث ہے تو ان تمام حدثوں کے اندر متفقہ طور پر یہ حکم ہے کہ صرف موضع نجاست کو دھوکر وضو کر لینا کافی ہے اس سے آگے کچھ نہیں ۔ لہٰذا نظر و فکر کا تقاضا یہی ہے کہ خروج مذی کی صورت میں صرف موضع نجاست کو دھوکر وضو کرنا لازم ہوگا اس کے علاوہ آگے کچھ بھی لازم نہیں ہوگا ۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے ، نیز شافعیہ کا بھی یہی قول ہے ۔

باب حکم المنی ھل ھو طاھرٌ ام نجسٌ

مرد کے ذکر سے پیشاب کے علاوہ تین چیزیں اور بھی نکلتی ہیں ۔ منی ، مذی ، ودی ۔

منی اس کو کہا جاتا ہے جو سفید مائل گاڑھی غلیظ بشکل رینٹ کے ہوتی ہے جو وفورِ شہوت کے ساتھ جوش کے طریقے سے نکلتی ہے ۔

مذی اسکو کہتے ہیں جو بیوی سے چھیڑ چھاڑ کرتے وقت نکلتی ہے ۔ اس کے نکلنے میں خاص احساس نہیں ہوتا ۔ یہ پانی کی طرح ہوتی ہے ۔ لیکن لیس دار ہوتی ہے ۔ یہ خدائی نظام کے مطابق خروجِ منی سے پہلے

نکلتی ہے تاکہ منی کے خارج ہونے میں رکاوٹ پیدا نہ ہو۔

ودی، یہ طبعی امراض اور عوارض کی بنا پر پیشاب سے پہلے یا بعد میں عام طور پر نکلتی ہے یہ شکل وصورت کے اعتبار سے منی کی طرح ہوتی ہے لیکن اس کے نکلنے میں بھی کوئی احساس نہیں ہوتا ہے۔

مذی کے پاک یا ناپاک ہونے کے سلسلے میں ماقبل میں تفصیل گذر چکی ہے اور ودی حکم بھی وہی ہے جو باب مذی میں گذرا ہے۔ اور اختلاف بھی وہی ہے جو ماقبل میں گذرا ہے اور اختلاف بھی وہی ہے جو ماقبل میں گذرا۔

منی کے اقسام:-

اور یہ باب صاحب کتاب نے منی کے بارے میں قائم فرمایا ہے۔
چنانچہ منی کی اولاً دو قسمیں ہیں۔ نمبر (۱) انسان کی منی۔ نمبر (۲) غیر انسان کی منی۔ انسان کی منی کے بارے میں تفصیل بعد میں کرنی ہے۔ اور غیر انسان کی منی کے بارے میں اولاً دو مذہب ہیں۔

مذہب (۱):- حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک ہر حیوان کی منی ناپاک ہے۔

مذہب (۲):- شافعیہ اور حنابلہ کے یہاں غیر انسان کی منی کے بارے میں چار اقوال ہیں۔

قول (۱):- خنزیر اور کتے کی منی علی الاطلاق نجس ہے۔

قول (۲):- خنزیر اور کتے کے علاوہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم سب جانوروں کی منی پاک ہے۔

قول (۳):- ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم سب کی منی نجس ہے۔

قول (۴):- ماکول اللحم کی منی پاک اور غیر ماکول اللحم کی ناپاک ہے۔

انسان کی منی کی تفصیل

انسان کی منی کے بارے میں بذل المجہود صـ ۱۲۸ ج ۱، اوجز المسالک صـ ۱۱۴ ج ۱، الکوکب الدری صـ ۶۹ ج ۱، فتح الملہم صـ ۴۵۲ ج ۱، نیل الاوطار صـ ۵۳ ج ۱، معارف السنن صـ ۳۸۳ ج ۱، امانی الاحبار صـ ۲۵۳ و ۲۵۴ ج ۱ میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب نمبر (۱):۔ شافعیہ، حنابلہ، اسحٰق بن راہویہ اور داؤد ظاہری کے نزدیک انسان کی منی پاک ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذهب ذاهبون الی ان المنی طاهر کے مصداق ہیں۔ نیز ان کے نزدیک منی ناک کے رینٹ کے حکم میں ہے۔ لہٰذا ماء قلیل میں منی گر جانے سے پانی ناپاک نہیں ہوگا۔

مذہب نمبر (۲):۔ حنفیہ، مالکیہ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، اور حسن بن صالحؒ وغیرہ کے نزدیک منی ناپاک ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفهم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں، لیکن ان کے درمیان تفصیل یوں ہے کہ حنفیہ کے نزدیک تر منی کا دھونا واجب ہے۔ اور خشک منی کا کھرچ دینا کافی ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک خشک و تر ہر طرح کی منی کو پانی سے دھلنا واجب ہے البتہ چھینٹا مارنا بھی کافی ہے اور امام لیث بن سعد کے نزدیک منی ناپاک تو ہے لیکن اگر اس کے ساتھ نماز پڑھ لیا تو دوبارہ لوٹانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور امام حسن ابن صالحؒ کے نزدیک اگر کپڑے میں منی لگی ہے تو اعادہ صلوٰۃ کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر بدن میں لگی ہے تو اعادہ صلوٰۃ ضروری ہے۔

مذہب نمبر (۱) کی دلیل شروع باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ ہمام بن حارثؒ ایک مرتبہ حضرت عائشہؓ کے یہاں بطور مہمان ٹھہر گئے تو اتفاق سے ان کو احتلام ہو گیا تو انھوں نے

قائلین طہارت منی کی دلیل

صبح اٹھ کر اپنے کپڑے سے منی کے اثرات کو دھلنا شروع کر دیا تو حضرت عائشہ کی باندی نے یہ دیکھ کر حضرت عائشہ کو اطلاع دی۔ تو حضرت عائشہؓ نے فرمایا کہ میں اپنے آپ کو سمجھتی ہوں یعنی مجھے یاد ہے کہ میں حضور ؐ کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیتی تھی اس سے زیادہ کچھ نہیں کرتی تھی۔

تو اس حدیث شریف کے مضمون سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ منی کو کھرچ دینے کی صورت میں کپڑے کے ریشوں کے اندر لازمی طور پر منی کا حصہ باقی رہ جاتا ہے تو اگر منی ناپاک ہوتی تو حضرت صدیقہؓ کپڑے کو کھرچنے کے بجائے ضرور دھل دیتیں۔ اور کھرچنا کافی نہ سمجھتیں۔ لہذا کہنا پڑے گا کہ منی پاک ہے، ناپاک نہیں ہے۔ اور کپڑے کے اوپر سے منی کے ظاہری اثرات کو طبعی نفرت کی بنا پر کھرچ دیا جاتا ہے نہ کہ ناپاک ہونے کی بنا پر۔

صاحب کتاب نے حضرت عائشہؓ کے اس مضمون کی روایت کو چودہ ۱۴ سندوں کے ساتھ تقریباً اکیس ۲۱ سطروں کے اندر پیش کیا ہے۔ جو ص ۲۹ میں باب کے شروع سے لے کر ص ۳۰ س ۱۱ پر جاکر ختم ہو جاتی ہے

فریق ثانی کی طرف سے فریق اول کی دلیل کا جواب

ص ۳۵ س ۱۳ وقالوا لاحجة لهم فی هذه الآثار سے چار سطروں کے اندر فریق اول کی دلیل کا جواب دیا جاتا ہے کہ حضور ؐ کے پاس دو طرح کے کپڑے تھے۔ نمبر ۱ ثیاب نوم۔ نمبر ۲ ثیاب صلوٰۃ۔ اور اگر ثیاب نوم میں نجاست لگ جائے تو نجاست کے باقی رہنے کی حالت میں ناپاک کپڑے کے ساتھ سونے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے اور اگر ثیاب صلوٰۃ میں نجاست لگ جائے تو اس کے ساتھ نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ تو حضرت عائشہؓ حضور ؐ کے ثیاب نوم سے منی کے کھرچ دیا کرتی تھیں۔

چنانچہ مذکورہ تمام احادیث شریفہ میں ثوب رسول اللہ ﷺ سے مراد حضور ﷺ کے ثیاب نوم ہیں نہ کہ ثیاب صلوٰۃ اور ہم بھی کہتے ہیں کہ ناپاک کپڑے کے ساتھ سونا جائز ہے اور مذکورہ احادیث شریفہ ہمارے خلاف اس وقت حجت بن سکتی تھیں جب ہم ناپاک کپڑے میں سونے کو ناجائز کہتے۔ لہذا جب ہم ناپاک کپڑے میں سونے کو مباح کہتے ہیں اور اس سلسلے میں تمہاری روایت کردہ احادیث شریفہ کی موافقت کرتے ہیں اور آگے بڑھ کر یہ بھی کہتے ہیں کہ ناپاک کپڑے میں نماز پڑھنا جائز نہیں ہے۔ تو اس سے حضور ﷺ کی حدیث کی کوئی مخالفت لازم نہیں آتی ہے۔ لہذا ثیاب صلوٰۃ کے حق میں مذکورہ احادیث شریفہ کو پیش کرنا تمہارے لئے مناسب نہیں ہے کیونکہ وہ احادیث شریفہ ثیاب نوم کے سلسلے میں ہیں۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ۱:۔ سطر ۱۷ میں وقد جاء عن عائشۃ رض سے چار سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہیں کہ حضرت عائشہ صدیقہ رض فرماتی ہیں کہ حضور ﷺ کے کپڑے سے میں منی کو دھل دیا کرتی تھی۔ پھر حضور ﷺ نماز کے لئے تشریف لے جاتے تھے اس حال میں کہ حضور ﷺ کے کپڑے میں پانی سے دھلنے کا اثر نمایاں ہو کر نظر آتا تھا۔

صفحہ ۳۰ میں قال ابوجعفر رح سے ایک سطر کے اندر امام طحاوی رح نے استدلال کو واضح فرمایا ہے کہ حضرت عائشہ رض حضور اقدس ﷺ کی نماز کے کپڑے سے منی کو دھل دیا کرتی تھیں اور غیر نماز کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیا کرتی تھیں۔ اور تمہاری پیش کردہ روایات میں غیر نماز کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیا کرتی تھیں۔ اور تمہاری پیش کردہ روایات میں غیر نماز کے کپڑے کا تذکرہ ہے۔ کیونکہ غیر نماز کی حالت میں ناپاک کپڑے

کا پہننا ممنوع نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۲) ص ۳۰ س ۲۲ میں وقد وافق ذلک ماروی عن ام حبیبۃ رضؓ الخ سے چار سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ حضرت معاویہ رضؓ نے اپنی بہن ام المومنین حضرت ام حبیبہ رضؓ سے معلوم فرمایا کہ کیا حضورؐ ایسے کپڑے میں نماز پڑھتے تھے کہ جس کپڑے میں آپ کے ساتھ لیٹا کرتے تھے۔ تو حضرت ام المومنین ام حبیبہ رضؓ نے جواب دیا کہ ہاں اس وقت نماز پڑھتے تھے جب کہ اس کپڑے میں نجاست لگی ہوئی نہ ہوتی تھی۔ تو حضرت ام حبیبہ رضؓ کی اس روایت سے منی کا ناپاک ہونا بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ انھوں نے منی کو اذی سے تعبیر فرمایا ہے اور اذی کا نجاست کے معنی میں ہونا قرآن کریم سے ثابت ہے۔ جیسا کہ قُلْ هُوَ اَذًى الآیۃ سے ثابت ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص ۳۰ س ۲۶ میں وقد روی عن عائشۃ رضؓ ما یوافق ذلک الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہیں کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ فرماتی ہیں کہ حضورؐ ازواج مطہرات کے لحافوں میں نماز نہیں پڑھا کرتے تھے۔ اس سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ میاں بیوی کے ایک ساتھ سونے والے کپڑے کا کوئی اعتبار نہیں، اس لئے حضورؐ سونے کے لحافوں میں نماز نہیں ادا فرمایا کرتے تھے کیونکہ ایسے لحافوں میں عام طور پر منی کا دھبہ لگ جایا کرتا ہے اور منی چونکہ ناپاک ہے اس لئے حضورؐ ایسے کپڑے میں نماز ادا نہیں فرمایا کرتے تھے۔

سطر ۲۹ میں وثبت انما ذکرہ الاسود سے صاحب کتاب نے مذکورہ دلائل کی روشنی میں اس بات کو ثابت فرمایا کہ شروع باب میں حضرت اسود بن یزیدؒ اور ہمام بن حارثؒ وغیرہ نے جو روایت حضرت صدیقہ رضؓ سے نقل کی ہے وہ ثوب نوم کے سلسلے میں ہے نہ کہ ثوب صلوٰۃ

کے سلسلہ میں ۔

اشکال مطبع آصفیہ ص ۳۱ سطر ۱ میں فکان من الحجۃ لاھل القول الاول سے تقریباً نو ۹ سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ آپ نے کہا ہے کہ حضرت صدیقہ رضؓ حضورؐ کے سونے کے کپڑے سے منی کو کھرچ دیا کرتی تھیں اور نماز کے کپڑے سے دھل دیا کرتی تھیں تو آپ کا یہ دعویٰ ہمیں تسلیم نہیں، اس لئے حضرت علقمہؒ، اسود بن یزیدؒ، ہمام بن حارثؒ، مجاہدؒ اور قاسم بن محمدؒ یہ سب حضرات حضرت عائشہ رضؓ کے شاگرد ہیں ان سب نے متفقہ طور پر حضرت صدیقہ رضؓ سے یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت صدیقہ رضؓ حضورؐ کے نماز کے کپڑے سے خشک منی کو کھرچ دیا کرتی تھیں اور بغیر دھوئے اس کپڑے میں حضورؐ نماز ادا فرمایا کرتے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ منی پاک ہے ۔

جواب ص ۳۱ سطر ۹ میں قال ابوجعفر ولیس فی ھذا عندنا دلیل علی طھارتہا الخ سے آٹھ سطروں کے اندر مذکورہ اشکال کا جواب دیا جاتا ہے ۔ صاحب کتاب نے اس عبارت کے ذیل میں دو مرتبہ قال ابوجعفر فرمایا ہے ۔ پہلی مرتبہ کے ذریعہ جواب کو مدلل فرمایا اور دوسری مرتبہ کے ذریعہ جواب کی تائید میں مثال و نظیر کو مؤکد فرمایا ہے ۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ کپڑے سے منی کی طہارت دو طریقے سے ہوسکتی ہے ۔ نمبر (۱) غسل کے ذریعہ ۔ نمبر (۲) رگڑ کر منی کے ظاہری آثار کو زائل کرنے کے ذریعہ سے ۔ جیسا کہ جوتے میں نجاست لگنے کی صورت میں زمین پر رگڑ دینے سے جوتا پاک ہوجاتا ہے ۔ اسی طریقہ سے کپڑے سے منی کو رگڑ کر زائل کرنے سے کپڑا بھی پاک ہوجاتا ہے لہٰذا تمہارے

اشکال کے اندر حضرت صدیقہ رضؓ کا خشک منی کو صرف رگڑ کر زائل کر دینا اور اس کو پانی کے ذریعہ نہ دھلنا اسلئے نہیں ہے کہ منی بھی فی نفسہٖ پاک ہے بلکہ اس لئے ہے کہ رگڑ کر زائل کر دینے سے کپڑا پاک ہو جاتا ہے جو کہ پاک کرنے کا ایک طریقہ ہے اور منی فی نفسہٖ نجس ہے جس طرح پاخانہ فی نفسہٖ نجس ہے اور جوتے سے بغیر دھلے رگڑ دینے سے جوتا پاک ہو جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ تر منی سے طہارت کے لئے غسل ضروری ہے اور خشک منی سے طہارت کے لئے غسل ضروری نہیں ہے بلکہ رگڑنے سے بھی خشک منی سے طہارت حاصل ہو جاتی ہے۔

مالکیہ کی طرف سے ایک دلیل

فذهب ذاهب ص ۳۱/۱ الی انه قد روی عن عائشةؓ مایدل علی انه کان عندها نجسًا الخ یہاں سے تقریبًا چھ سطروں کے اندر یہ بات پیش کی گئی ہے کہ منی فی نفسہٖ حنفیہ اور مالکیہ دونوں کے نزدیک نجس ہے۔ حضرات حنفیہ منی کے ناپاک ہونے پر ماقبل میں ذکر کردہ تین دلیلوں کو پیش کرتے ہیں اور حضرات مالکیہ بھی منی کے ناپاک ہونے پر دلائل پیش کرتے ہیں ان دلائل میں سے ایک دلیل اس عبارت کے ذیل میں حضرت قاسم بن محمد کے طریق سے حضرت عائشہؓ کی یہ روایت بھی پیش فرماتے ہیں کہ جب کپڑے میں منی لگ جائے تو جو حصہ نظر آئے اس کو دھل دیا کرو اور جو حصہ نظر نہ آئے اس پر پانی چھڑک دیا کرو۔ لہٰذا مذکورہ عبارت میں فذهب ذاهب کے مصداق حضرات مالکیہ ہیں۔ انھوں نے اس روایت کے ذریعہ سے فریق اول کو یہ جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ حضرت صدیقہ کے نزدیک منی عام نجاستوں کی طرح نجس ہے۔

مالکیہ کی دلیل پر رد

صفحہ ۳۱/۲۲ میں قیل لہ ما فی ذلک دلیل علی ما ذکرت سے تقریباً چار سطروں کے اندر حنفیہ کی طرف سے مالکیہ کی اس دلیل پر رد کیا گیا ہے کہ بھائی! منی کے نجس ہونے میں آپ ہمارے ساتھ ہیں لیکن مدعا کے ثابت کرنے میں مخالفین کے سامنے آپ نے جو دلیل پیش کی ہے، مخالفین کو اس دلیل کے جواب دینے کا موقع مل سکتا ہے کہ مخالفین یہ کہہ سکتے ہیں کہ پیشاب، پاخانہ، دم وغیرہ تمام نجاستوں کا حکم حضرت صدیقہ رضؓ کے نزدیک بھی یہی ہے کہ اگر کپڑے میں نجاست لگ جانا یقینی ہو اور موضع نجاست معلوم نہ ہو تو کپڑے پر پانی چھڑک دینے سے کپڑا پاک نہیں ہو سکتا بلکہ کپڑے کی طہارت کے لئے پورے کپڑے کو دھلنا واجب ہے تو جب صدیقہ رضؓ کے نزدیک موضع منی معلوم نہ ہونے کی صورت میں صرف پانی چھڑک دینا کافی ہے۔ اور اس سے کپڑے کو پاک سمجھا جاتا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ منی کا حکم حضرت صدیقہ رضؓ کے نزدیک عام نجاستوں کی طرح نہیں ہے بلکہ عام نجاستوں کے برخلاف ہے لہذا بھائی! برائے مہربانی آپ مخالفین کے سامنے ایسی دلیل نہ پیش کیا کریں کہ جس کی وجہ سے خود اپنا دامن بچانا مشکل ہو جائے۔

حضرت صدیقہ رضؓ کی روایت کی توجیہ

نوٹ:۔ آخر حضرت صدیقہ رضؓ کی روایت میں وان لم تراہ فانضحہ کی توضیح کیا ہوگی۔ تو حنفیہ کی طرف سے اس کی یہ توضیح کی جاتی ہے کہ کپڑا اپنے اصل کے اعتبار سے پاک ہے اور اس پر یقین

بھی ہے اور جب اس کپڑے میں نجاست لگنا مشکوک ہو جائے تو یہ شک یقین کو زائل نہیں کر سکتا۔ اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ الیقین لایزول بالشک لیکن حضرت صدیقہ رضؓ نے دفع وساوس کے لئے پانی چھڑکنے کا حکم فرمایا ہے نہ کہ حصول طہارت کے لئے۔

آئندہ آنیوالی دلیل کیلئے اسباب

ص ۳۱ س ۲۵ میں وقد اختلف اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ذلک سے ص ۳۲ س ۱۹ تک کے اندر تقریباً چوبیس ۲۴ سطروں میں آگے آنے والی نظر کے تحت میں دلیل نمبر ۲ کے لئے اسباب فراہم کئے گئے ہیں کہ منی کے پاک ہونے اور ناپاک ہونے کے سلسلے میں زمانۂ نبوت کے بعد صحابہؓ کے عمل اور فتویٰ میں اختلاف واقع ہوگیا ہے اس اختلاف کو ثابت کرنے کے لئے صاحب کتاب نے مذکورہ عبارت کے ذیل میں سات صحابہ کے عمل اور فتوی کو نو ۹ سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) ص ۳۱ س ۲۶ سے حضرت سعد بن وقاص رضؓ کا عمل تین سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے کہ وہ کپڑے سے منی کو کھرچ دیا کرتے تھے تو ان کا عمل دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال نمبر ۱: ان کے نزدیک منی پاک ہونے کی وجہ سے کھرچ دیا کرتے تھے۔

احتمال نمبر ۲: یہ ہے کہ ان کے نزدیک منی فی نفسہ ناپاک ہے لیکن خشک منی کو کھرچ دینے سے بھی کپڑا پاک ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ جوتے سے گوبر کو کھرچ دینے سے جوتا پاک ہو جاتا ہے۔

صحابی نمبر (۲) حضرت عمرؓ کا عمل ہے کہ انھوں کے مکہ اور مدینہ کے درمیان سفر کرتے ہوئے مقام جرف میں قیام فرمایا تو اتفاق سے ان کو احتلام ہو گیا اور بے خیالی میں اسی حالت میں نماز پڑھا دی، پھر معلوم ہونے پر جلدی جلدی کپڑے کے جس جس حصہ پر نجاست لگی تھی اس کو دھلنا شروع کر دیا تو حضرت عمرو بن العاصؓ نے فرمایا کہ حضرت ہمارے پاس کپڑے بہت ہیں آپ اس کپڑے کو چھوڑ دیجئے، وقت بہت تنگ ہوتا جا رہا ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ منی کے جس حصہ کے دیکھتا ہوں اس کو دھل دیتا ہوں اور جس کو نہیں دیکھتا ہوں اس پر پانی چھڑک رہا ہوں تاکہ وسوسہ دور ہو جائے تو حضرت عمرؓ کے عمل اور قول سے منی کا ناپاک ہونا معلوم ہوتا ہے جس کو صاحب کتاب نے ص ۳۱ س ۲۹ سے ص ۳۲ س ۹ تک کے اندر دو سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔

صحابی نمبر (۳) حضرت ابو ہریرہؓ کا فتویٰ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب کپڑے میں منی لگ جائے تو اگر منی نظر آجائے تو موضع نجاست کو دھل دیا جائے اور اگر منی لگنا یقینی ہو، اور موضع نجاست معلوم نہ ہو تو پورے کے پورے کپڑے کا دھلنا لازم ہے۔ ان کے فتویٰ سے منی کا نجس ہونا واضح ہوتا ہے۔ صاحب کتاب نے اس فتویٰ کو ص ۳۲ س ۹ سے دو سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے

صحابی نمبر (۴) حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ ہے کہ جب منی لگ جائے تو اذخر گھاس سے مسح کر دیا کرو تو ان کے فتوے سے منی کا پاک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ صاحب کتاب نے ان کے فتویٰ کو ص ۳۲ س ۱۱ سے ڈھائی سطروں کے اندر دو سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۵) حضرت ابن عمرؓ کا فتویٰ ہے کہ انھوں نے فرمایا کہ جب کپڑے میں منی لگ جائے تو اس پر پانی چھڑک دو. تو ان کا فتویٰ دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال ۱ :- نضح بمعنی غسل کے ہے اور نضح بول کر غسل مراد لینا حدیث سے ثابت ہے، حضورؐ نے فرمایا کہ میں ایک شہر جانتا ہوں کہ اس کے دونوں جانبوں پر دریا موج مارتا ہے۔ یہاں موج مارنے کو لفظ نضح سے تعبیر فرمایا ہے اور موج سے دھل جانا بالکل واضح ہے لہذا ابن عمرؓ کے قول میں نضح بمعنی غسل کے ہے۔

احتمال ۲ :- ابن عمرؓ کے نزدیک منی پاک ہے اس لئے نضح فرمایا ہے اس صورت میں نضح بمعنی چھڑک دینے کے ہوگا۔ صاحب کتاب نے ان کے فتوے کو ص ۳۲/۱۳ سے تین سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۶) حضرت جابر بن سمرہؓ کا فتویٰ ہے۔ انھوں نے فرمایا کہ جب کپڑے میں منی لگ جائے تو دھل دینا ضروری ہے، پانی نہیں چھڑکنا چاہیئے۔ اس لئے کہ پانی چھڑکنے کی صورت میں اور زیادہ وسوسہ پیدا ہوسکتا ہے۔ ان کے فتوی سے منی کا نجس ہونا واضح ہوتا ہے۔ صاحب کتاب نے ان کے فتوے کو ص ۳۲/۱۶ سے دو سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۷) حضرت انسؓ کا فتویٰ ہے، وہ فرماتے ہیں کہ جب کپڑے میں منی لگ جائے اور موضع منی معلوم نہ ہو تو پورے کپڑے کو دھل دینا ضروری ہے۔ تو ان کے فتوی سے منی کا نجس ہونا معلوم ہوتا ہے۔ صاحب کتاب نے ان کے فتوے کو ص ۳۲/۱۸ سے ڈیڑھ سطر کے اندر پیش کیا ہے۔

صحابہؓ کے درمیان اختلاف کا خلاصہ

خلاصہ یہ نکلا کہ حضرت سعدؓ کے عمل سے منی کا پاک ہونا اور ناپاک ہونا دونوں معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت ابن عمرؓ کے فتوی سے بھی پاک ہونا اور ناپاک ہونا دونوں معلوم ہوتا ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کے فتوی سے صرف پاک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ ان کے علاوہ بقیہ چار صحابہ حضرت عمرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، حضرت جابر بن سمرۃؓ، حضرت انس ابن مالکؓ کے فتووں اور عمل سے صرف ناپاک ہونا معلوم ہوتا ہے۔ تو صحابہؓ کے درمیان منی کے سلسلہ میں یہ اختلاف ہے۔

دلیل نمبر (۴) ص۳۲ س۱۸ میں قال ابو جعفر فلما اختلف فیہ هذا الاختلاف الخ سے چھ سطروں کے اندر نظر قائم کرکے فریق ثانی کی طرف سے چوتھی دلیل پیش کی گئی ہے۔

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ جب صحابہ کے درمیان مذکورہ اختلاف واقع ہوا ہے اور حضورؐ سے بھی کوئی قولی مرفوع روایت کسی ایک جانب پر دلالت کرنے والی صراحت سے وارد نہیں ہوئی ہے تو ہمیں نظر و فکر سے کام لینے کی ضرورت پیش آئی ہے۔ تو ہم نے دیکھا کہ ہر وہ چیز جس کا خروج حدث بنتا ہے۔ وہ چیز فی نفسہ پاک ہے یا ناپاک، تو ہم نے غور و خوض کرکے دیکھا کہ خروج غائط، خروج بول، خروج دم حیض، خروج دم استحاضہ، خروج دم مسفوح، سب حدث ہیں اور یہ سب چیزیں فی نفسہ نجاست غلیظہ ہے اور خروج منی بھی بالاتفاق حدث ہے بلکہ اکبر احداث ہے اس لئے منی کی وجہ سے بدن کا ایک ایک بال کو دھونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ لہذا نفس منی کو بھی غلیظ ترین نجس ہونا چاہیئے۔ البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ دفع مشقت کے لئے

منی سے طہارت حاصل کرنے کے لئے کھرچ دینے کو کافی قرار دیا گیا ہے۔
یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

نوٹ: موجودہ زمانہ میں منی کے دھلنے پر فتویٰ

اوپر جو ثابت کیا گیا ہے کہ خشک منی کپڑے سے کھرچ دینے سے کپڑا پاک ہو جاتا ہے یہ اُس زمانہ کے اعتبار سے تھا کیونکہ اس زمانہ کے لوگوں کی منی بہت گاڑھی ہوتی تھی اور اب یہ قوت باقی نہیں رہی بلکہ قویٰ کمزور ہو چکے ہیں اور منی پتلی ہوتی ہے اسلئے منی کا اکثر حصہ کھرچنے سے زائل نہیں ہوتا ہے۔ اِس لئے اس زمانہ میں کھرچ دینا کافی نہیں ہو گا بلکہ دھلنا لازم ہو گا۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔

بَابُ الَّذِیْ یُجَامِعُ وَلَا یُنْزِلُ

اس باب کے تحت میں ایک معرکۃ الآراء اختلافی مسئلہ پیش کیا جائے گا۔ کہ بیوی سے جماع کرنے کی صورت میں اگر انزال نہ ہو تو غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں۔

ابن نجیم رحمہ نے البحر الرائق ج ۱ صـ ۵۸ میں فرمایا ہے کہ لاینزل کے بجائے غیبوبۃ حشفہ کا لفظ لانا زیادہ بہتر ہوتا تاکہ وطی فی الدبر کا حکم بھی داخل ہو جائے۔ اِس کو دوسرے الفاظ میں یوں کہا جائے گا۔ کہ التقاءِ ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہوتا ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں دو طرح کا اختلاف ہے۔ اختلاف نمبر ۱ دور صحابہ کا اختلاف۔ اختلاف نمبر ۲ دور صحابہ کے بعد کا اختلاف۔

اختلاف نمبر ۱: یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ کے درمیان میں اس

مسئلے کے اندر دو جماعتیں ہوگئیں ہیں۔

جماعت نمبر (۱) حضرت عثمان رضؓ، حضرت علی رضؓ، حضرت زبیر رضؓ، حضرت طلحہ رضؓ، ابی ابن کعب رضؓ، ابوسعید خدری رضؓ، ابوایوب انصاری رضؓ، زید بن ثابت رضؓ، نعمان بن بشیر رضؓ، زید بن خالد جہنی رضؓ اور جمہور انصار رضؓ اس بات کے قائل تھے کہ التقاء ختانین سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے۔

جماعت نمبر (۲) حضرت صدیق اکبر رضؓ، حضرت عمر فاروق رضؓ، عبداللہ بن مسعود رضؓ، عبداللہ بن عباس رضؓ، عبداللہ بن عمر رضؓ، ام المومنین حضرت عائشہ رضؓ اور جمہور مہاجرین اس بات کے قائل تھے کہ التقاء ختانین سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ اسی کو علامہ شوکانی رحؒ نے نیل الاوطار صـ ۲۱۳/۱ میں اور حضرت جی رحؒ نے امانی الاحبار صـ ۲۷۹/۱ میں نقل فرمایا ہے۔

لیکن دور فاروقی میں یہ اختلاف ختم ہو چکا تھا اور تمام صحابہ اس بات پر متفق ہو چکے تھے کہ التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہوا کرے گا۔ اس کی تفصیل آئندہ اسی باب کے اندر آنے والی ہے۔

اختلاف نمبر (۲): دور صحابہ کے بعد کا اختلاف

صاحب کتاب نے اسی اختلاف کو سمجھانے کے لئے یہ باب باندھا ہے چنانچہ اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبر (۱) نیل الاوطار صـ ۲۱۳/۱، فتح الملہم صـ ۴۸۴/۱، الکوکب الدری صـ ۶۶/۱، اوجز المسالک صـ ۱۰۵/۱، معارف السنن صـ ۲۶۹/۱، بذل المجہود صـ ۱۳۳/۱، مرقات ملتانی صـ ۳۰/۲، بدایۃ المجتہد صـ ۴۶/۱ میں نقل فرمایا ہے کہ داؤد ظاہری رحؒ، سلیمان بن مہران الاعمش رحؒ

عطاء بن رباح، ہشام بن عروہؒ، ابو سلمہ بن عبدالرحمنؒ وغیرہ کے نزدیک التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر (۲) کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعہ صـ ۱۰۶ ج ۱، نیل الاوطار صـ ۲۱۳ ج ۱، فتح الملہم صـ ۴۸۴ ج ۱، الکوکب الدری صـ ۶۶ ج ۱، اوجز المسالک صـ ۱۰۵ ج ۱، بدایۃ المجتہد صـ ۴۶ ج ۱، معارف السنن صـ ۳۶۹ ج ۱، بذل المجہود صـ ۱۳۳ ج ۱، مرقات صـ ۳۰ ج ۲، فیض الباری صـ ۳۶۶ ج ۱، امانی الاحبار صـ ۲۷۹ ج ۱ میں نقل کیا گیا ہے کہ ائمہ اربعہ، جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے اگرچہ انزال نہ ہو، یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب نمبر (۱) کی دلیل

صـ ۳۲ باب کے شروع میں سطر ۲ سے صـ ۳۳ سطر ۱۹ تک کے اندر دو قسم کی احادیث شریفہ ہیں۔

(۱) وہ احادیث شریفہ جن کے اندر الرجل یجامع فلا ینزل لیس علیہ الا الطہور، یا الرجل یجامع اھلہ ثم یکسل لیس علیہ غسل کے الفاظ آئے ہیں۔ یا ان کے ہم مثل الفاظ آئے ہیں۔ یہ پہلی قسم کی حدیث ہے۔

(۲) دوسری قسم کی احادیث جن کے اندر الماء من الماء کے الفاظ آئے ہیں۔ اب ان دونوں قسموں کی احادیث شریفہ کا ... یہی ہے کہ بغیر انزال کے غسل واجب نہیں ہوتا ہے ...

ہونے کے لئے انزال کی ضرورت ہے۔ لہٰذا آپ پر لازم ہے کہ اس بات کو تسلیم کریں کہ محض التقاء ختانین سے غسل واجب نہیں ہوسکتا۔ بلکہ ساتھ ساتھ انزال کی بھی ضرورت ہے۔

صاحب کتاب نے مذکورہ عبارت کے اندر اسی مضمون کی حدیث کو ملے جلے طریقہ سے نو ۹ صحابہؓ سے دس سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔

سند ع (۱) حضرت زید بن خالد جہنیؓ نے حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت ابی بن کعبؓ ان پانچ اکابر صحابہؓ سے اس مسئلہ کو معلوم فرمایا تو ان سب حضرات نے حضرت زید بن خالد جہنیؓ کو جواب دیا کہ التقاء ختانین سے غسل واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ وضو واجب ہوتا ہے۔ نیز اسی سند کے اندر حضرت ابن زبیرؓ کا حضرت ابوایوب انصاریؓ سے سوال کرنا، اور حضرت ابوایوب انصاریؓ کا یہی جواب دینا بھی موجود ہے۔

سند ع (۲) سند ع۲ بھی اسی طرح ہے لیکن اس میں حضرت علیؓ کا تذکرہ اور حضرت عروہؓ کا حضرت ابوایوب انصاریؓ سے سوال کرنا موجود نہیں ہے۔

سند ع ۳ سند ع۳ میں زید بن خالد جہنیؓ کا حضرت عثمانؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت ابی بن کعبؓ سے سوال کرنا اور عدم وجوب غسل میں جواب دینا موجود ہے۔

سند ع ۴: اس میں حضرت ابی بن کعبؓ کا اسی سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول موجود ہے۔

سند ع ۵: میں بھی حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت ہے۔

سند ع ۶: حضرت ابوسعید خدریؓ سے یہ روایت ہے کہ انھوں نے فرمایا ہے کہ میں نے اہل انصار سے کہا کہ تم اس طرح حکم کرنے

کو ترک کر دو جیسے تم کہتے ہو الماء من الماء، تمھارا کیا خیال ہے کہ بغیر انزال کی صورت میں میں غسل کروں۔ تو اہل انصار نے جواب دیا کہ اللہ کی قسم غسل واجب نہیں ہے یہاں تک کہ اللہ تعالیٰ اور اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے فیصلہ کے سلسلہ میں تمھارے دل میں کوئی حرج اور وسوسہ پیدا نہ ہو۔

سند ۷ اس میں حضرت ابو سعید خدری رضؓ کی روایت ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضورؐ کا ایک انصاری صحابیؓ پر گزر ہوا پھر حضورؐ نے ان صحابی رضؓ کو پکارا تو وہ صحابی رضؓ جلدی سے نکلے اس حال میں کہ ان کے سر سے پانی کے قطرے ٹپک رہے تھے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ شاید ہم نے تمھارے ساتھ جلدی کی۔ تو ان صحابی رضؓ نے کہا کہ ہاں صحیح ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا جب تم جلدی کیے جاؤ یا سوکھے سوکھے فارغ ہو جاؤ یعنی تمھارا پانی اور منی نہ نکلے تو تمھارے اوپر صرف وضو ہے۔

سند ۸ حضرت ابو سعید خدری رضؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "الماء من الماء" یعنی منی کے اخراج سے ہی غسل واجب ہوتا ہے اس کے بغیر نہیں۔

سند ۹ حضرت ابو ایوب انصاری رضؓ کی روایت ہے جس میں الماء من الماء بیان کیا گیا ہے۔

سند ۱۰ حضرت ابو ہریرہ رضؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک انصاری صحابی رضؓ کو بلوایا۔ انھوں نے آنے میں دیر کر دی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تمھیں کس چیز نے روکا۔ تو انھوں نے عرض کیا کہ میں اپنی بیوی کے ساتھ مصروف تھا، جب آپ کا بلاوا پہونچا تو میں نے غسل کیا اور کوئی کام نہیں کیا۔

توحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا الماء من الماء والغسل علی من انزل

قال ابوجعفرؒ:۔ یہاں سے صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ مذکورہ احادیث شریفہ سے فریق اول نے استدلال کر کے ثابت کیا ہے کہ بغیر انزال کے غسل واجب نہیں ہوتا ہے جیساکہ مذکورہ روایات سے ثابت ہوچکا ہے لہذا آپ کا یہ کہنا درست نہیں ہوسکتا کہ محض التقاء ختانین سے غسل واجب ہوجاتا ہے۔ نو۹ صحابی یہ ہیں۔

حضرت زید بن خالدؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت زبیرؓ، حضرت ابی بن کعبؓ، حضرت ابوایوب انصاریؓ، حضرت ابوسعیدؓ خدری حضرت ابوہریرہؓ۔

فریق ثانی کے دلائل

سطر ۲۰ میں فقالوا علیہ الغسل وان لم ینزل واحتجوا فی ذلک سے آخر باب تک مذہب نمبر (۲) کی جانب سے پانچ دلیلیں اور ایک اعتراض وجواب، پھر عدم وجوب غسل کی روایات کے منسوخ ہونے پر چھ دلیلیں پیش کی جائیں گی تو ترتیب یوں ہوگی۔ اولاً فریق ثانی کی طرف سے ایک دلیل پھر اس پر اشکال وجواب، پھر نسخ کی پانچ دلیلیں پھر مدعیٰ کے ثبوت میں چار دلیلیں پیش کی جائیں گی۔

فریق ثانی کی جانب سے دلیل نمبر (۱)

ص ۲۳ س ۲۰ میں واحتجوا فی ذلک سے حضرت عائشہؓ کی وہ روایت پیش کی جاتی ہے کہ جس میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا التقاء ختانین سے غسل کرنا ثابت کیا گیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے التقاء ختانین کے بعد غسل فرمایا ہے۔ نیز ایک صحابیؓ کے سوال کرنے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اکسال کی صورت میں غسل واجب ہوجاتا

ہے اور میرے اور عائشہ کے درمیان اکسال کا معاملہ ہوجاتا ہے تو ہم لوگ غسل کر لیتے ہیں۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ التقاء ختانین کی صورت میں غسل واجب ہوجاتا ہے لہذا جن لوگوں نے عدم وجوب غسل ثابت کیا ہے۔ وہ درست نہیں ہو سکتا ہے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت صدیقہ رضؓ سے ص ۳۳ سطر ۲۱ سے ص ۳۴ سطر ۴ تک پانچ سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔ ص ۳۴ سطر ۳ میں قالوا فھذہ الاثار تخبر عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ کان یغتسل اذا جامع وان لم ینزل الخ اب صاحب کتاب اس عبارت میں مذکورہ روایت کے ذریعہ سے یہ استدلال فرما رہے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر جماع کے بعد غسل فرمایا کرتے تھے اگرچہ انزال نہ ہو لہذا آپ کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے۔

اشکال :-

ص ۳۴ سطر ۴ میں فقیل لھم ھذہ الاثار سے تقریباً ڈیڑھ سطر کے اندر فریق اول کی طرف سے بطور اعتراض کے فریق ثانی کی مذکورہ دلیل کا یہ جواب دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ مذکورہ روایات جو آپ نے پیش کی ہیں وہ مجمل ہیں کہ ان کے اندر صرف فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا تذکرہ ہے اور فعل رسول صلی اللہ علیہ وسلم میں یہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حصولِ فضیلت کے لئے غسل فرمایا کرتے تھے نہ کہ واجب ہونے کی وجہ سے اور شروع باب میں ہم نے جو روایت پیش کیں وہ تفصیلی روایات ہیں ان روایات کے اندر کس صورت میں غسل واجب ہوتا ہے اور کس صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا۔ دونوں کی وضاحت موجود ہے چنانچہ اس میں کہا گیا ہے کہ محض التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے بلکہ انزال کے بعد غسل واجب ہوتا ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ آپ کی پیش کردہ روایت مجمل ہے۔ اور ہماری پیش کردہ روایت مفصل ہے اور مجمل کے مقابلہ

مفصل پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہوتا ہے۔ **جواب** :۔

ص ۳۴ س ۵ میں فکان من الحجۃ لاھل المقالۃ الثانیۃ، یہاں سے فریق ثانی کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے۔ چنانچہ فریق ثانی نے اس کے دو جواب دیئے ہیں۔

جواب نمبر (۱) ص ۳۴ س ۵ میں ان الاثار التی رویناھا فی الفصل الاول سے تقریباً چودہ ۱۴ سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے۔ اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ شروع باب میں تمھاری پیش کردہ روایات دو قسموں پر ہیں۔

نمبر ۱ :۔ الماء من الماء والی روایت،

نمبر ۲ :۔ لاغسل علی من اکسل حتی ینزل یا اس کے ہم مضمون روایت ہے۔

پہلی قسم کی روایت دو احتمال رکھتی ہے۔

احتمال نمبر (۱) :۔ اس روایت میں جماع سے مراد بیداری کا جماع ہے کہ حالت بیداری میں جماع کرنے سے انزال کے بغیر غسل واجب نہیں ہوتا۔

احتمال نمبر (۲) :۔ ان روایات میں جماع سے مراد حالت احتلام کا جماع مراد ہے کہ خواب میں جماع کرتے ہوئے دیکھا اور صبح اٹھ کر دیکھا تو کپڑا بالکل سوکھا ساکھا ہے تو اس صورت میں خواب دیکھنے والے پر غسل واجب نہیں ہوتا ہے۔ لیکن برخلاف خواب میں جماع کرتے ہوئے نہیں دیکھا لیکن صبح کو بیداری کے بعد کپڑا خراب ہوتا ہوا نظر آئے تو اس صورت میں غسل واجب ہو جائے گا۔

اب سنو! کہ حضرت ابن عباس رضؓ نے صاف وضاحت کے ساتھ روایت کی ہے کہ الماء من الماء والی حدیث بیداری کی حالت کے بارے میں نہیں ہے،

بلکہ احتلام کے بارے میں ہے اور احتلام کے بارے میں ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ کپڑا خراب ہوئے بغیر غسل واجب نہیں ہوتا اگرچہ خواب میں جماع کرتے ہوئے دیکھا ہو۔ نیز آگے حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت آرہی ہے اکہ الماء من الماء والی حدیث شریف میں جو بیداری کے جماع کا احتمال ہے اس اس پر شروع اسلام میں عمل تھا بعد میں یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

دوسری قسم کی روایت کا جواب

سطر ۱۰ صہ ۳۷ میں واما ما روی فیما بین فیہ الامر سے تقریباً نو ۹ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تم نے جو روایت پیش کی ہے کہ اکسال کی وجہ سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے تو حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اس کے برخلاف صحیح سندوں کے ساتھ مرفوع روایت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص اپنی بیوی کے چاروں گوشوں پر بیٹھ جائے اور دونوں اعضاء مل جائیں تو غسل واجب ہو جاتا ہے اسمیں انزال ہونے اور نہ ہونیکا کوئی تذکرہ نہیں ہے بلکہ محض التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہونے کا حکم ہے لہذا آپ کی دلیل وجوب غسل کے سلسلہ میں معتبر نہیں ہو سکتی۔ صاحبِ کتاب نے اس مضمون کی روایت کو دو صحابی سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱: حضرت ابو ہریرہؓ سے تین سندوں کے ساتھ جس میں کہا گیا ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی کے چاروں گوشوں پر بیٹھ جائے پھر محنت کرے تو اس پر غسل واجب ہو جاتا ہے انزال ہونے کی کوئی شرط نہیں ہے

صحابی نمبر ۲: حضرت عائشہ صدیقہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ جب شوہر اپنی بیوی کے چاروں گوشوں پر بیٹھ جائے اور ایک کا عضو دوسرے کے عضو سے مل جائے تو غسل واجب

ہوجاتا ہے انزال کی کوئی شرط نہیں نہیں ہے لہذا آپ کا استدلال درست نہیں ہوسکتا۔

ص ۳۴ س ۱۸ میں قال ابوجعفرؒ فہذہ الآثار تضاد الآثار الاول سے ایک سطر کے اندر یہ بیان فرماتے ہیں کہ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہ صدیقہؓ کی یہ روایت آپ کی پیش کردہ شروع کی روایات کے خلاف ہے اور دونوں میں سے کون ناسخ اور کون سی منسوخ ہے اس کا پتہ نہیں چلا۔ لہذا متعارض روایات کے ذریعہ سے آپ کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہوسکتا۔

جواب نمبر (۲) شروع باب میں آپ نے عدم وجوب غسل کے سلسلہ میں جو روایات پیش کی ہیں، وہ سب منسوخ ہیں صاحب کتاب نے ان روایات کے منسوخ ہونے پر پانچ دلیلیں پیش کی ہیں۔

نسخ کی دلیل نمبر (۱) ص ۳۴ س ۱۹ میں فنظرنا فی ذلک الخ سے تقریباً دس سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابی بن کعبؓ سے مروی ہے کہ الماء من الماء رخصۃ فی اول الاسلام ثم نہی عن ذلک وامر بالغسل، یعنی انزال کی وجہ سے غسل کرنا اور بغیر انزال کے غسل نہ کرنا شروع اسلام میں تھا اور اس زمانہ میں اس کی اجازت تھی، بعد میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی ممانعت فرمادی۔

اس روایت سے بالکل واضح ہوجاتا ہے کہ الماء من الماء والی حدیث بیداری کے جماع کے بارے میں ہے جو حکم ثابت ہوتا ہے وہ بعد میں منسوخ ہوچکا ہے۔ اور احتلام کے جماع کے بارے میں اس کا حکم اب بھی باقی ہے لہذا حضرت ابی بن کعبؓ کی روایت الماء من الماء والی روایت کے لئے ناسخ ہے۔ صاحب کتاب نے روایت ناسخ کو حضرت ابی بن کعبؓ سے سطر ۱۹

صفحہ ۳۴ سے سطر ۲۵ تک کے اندر تین سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے پھر سطر ۲۵ میں قال ابوجعفر سے آدھی سطر کے اندر فرمایا ہے کہ یہ روایت الماء من الماء والی روایت کے لئے ناسخ ہے اور آپ کی پیش کردہ دوسری قسم کی روایت جس میں کہا گیا تھا کہ بیوی سے جماع کرنے سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے یہاں تک کہ انزال ہوجائے تو آپ کی یہ روایت بھی حضرت ابی بن کعبؓ کی دوسری روایت اور زید بن ثابتؓ کی روایت سے منسوخ ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ نے فرمایا کہ اکسال سے غسل واجب ہوجاتا ہے اور نیز فرمایا کہ حضرت ابی بن کعبؓ نے اپنی وفات سے پہلے عدم وجوب غسل کی روایت سے رجوع کرلیا ہے۔ حضرت ابی بن کعبؓ کا رجوع کرلینا اور حضرت زید بن ثابتؓ کا اس کی وضاحت کردینا کہ عدم وجوب غسل کی روایت منسوخ ہے کیونکہ کوئی بھی صحابیؓ اپنی روایت سے اس وقت تک رجوع نہیں کرسکتے جب تک کہ ان کے نزدیک روایت کا منسوخ ہوجانا ثابت نہ ہوجائے۔

صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو سطر ۲۵ میں وقد روی عنہ بعد ذلک من قولہ ما یدل علی ھذا ایضا سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر دو سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔ نیز اسی میں قال ابوجعفر کہہ کر استدلال بھی فرمایا ہے

نسخ کی دلیل نمبر (۲)

ص ۳۵ س ۱ سے تین سطروں میں پیش کی جاتی ہے کہ عدم وجوب غسل کے سلسلے میں ماقبل میں حضرت عثمان غنیؓ سے متعدد روایات گزری ہیں اور حضرت عثمان غنیؓ نے یہ ایک روایت بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے محض التقاء ختانین کی وجہ سے وجوب غسل کا حکم فرمایا ہے تو حضرت عثمانؓ کا وجوب غسل کے سلسلہ میں روایت نقل کرنا اس وقت صحیح ہوسکتا ہے جب کہ انکے

نزدیک عدم وجوب غسل کی روایت کا منسوخ ہونا ثابت ہو جائے۔ نیز وجوب غسل کے سلسلے میں روایت کو حضرت عثمان رضؓ کے ساتھ ساتھ حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ نے بھی روایت کی ہے۔ لہذا کہنا ہوگا کہ عدم وجوب غسل کی روایت منسوخ ہے۔

نسخ کی دلیل نمبر (۳) صفحہ ۳۵ میں تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ماقبل میں عدم وجوب غسل کے سلسلے میں حضرت ابوہریرہ رضؓ کی روایت نقل کی گئی ہے اب یہاں حضرت ابوہریرہ رضؓ کا فتویٰ پیش کیا جاتا ہے کہ انھوں نے فتویٰ دیا کہ محض غیبوبت حشفہ کی وجہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے۔ تو حضرت ابوہریرہ رضؓ کا فتویٰ ان کی روایت کے خلاف ثابت ہوا اور قاعدہ ہے کہ راوی کا اپنی روایت کے خلاف فتویٰ دینا روایت کے منسوخ ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا کہنا ہوگا کہ عدم وجوب غسل کی روایت منسوخ ہے۔

نسخ کی دلیل نمبر (۴) صفحہ ۳۵ سے تقریباً چار سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت امام سعید بن المسیبؒ نے فرمایا کہ حضرات انصار اس بات پر فتویٰ دیا کرتے تھے کہ بغیر انزال کے وطی کرنے کی صورت میں غسل واجب نہیں ہوتا ہے اور حضرات مہاجرین حضرات انصار کی موافقت نہیں کرتے تھے بلکہ ان کے خلاف وجوب غسل پر فتویٰ دیتے تھے اور حضرت عثمان رضؓ اور حضرت زبیر رضؓ کا مہاجرین میں سے ہونا بالکل واضح ہے لہذا ان کا فتویٰ بھی وجوب غسل پر ہونا ثابت ہوا اور ان دونوں حضرات سے ماقبل میں عدم وجوب غسل کے سلسلہ میں روایات نقل کی گئی ہیں اور یہاں پر ان دونوں کا فتویٰ وجوب غسل پر ہونا ثابت ہو چکا ہے اور دونوں کا اپنی اپنی روایات کے خلاف فتوی دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کی روایات منسوخ ہیں۔

نسخ کی دلیل نمبر (۵)

ص ۳۵ س ۱۰ ثم قد کشف عمر بن الخطاب رضؓ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضؓ نے حضرات انصار و مہاجرین کی موجودگی میں اس کی وضاحت طلب فرمائی کہ التقاء ختانین کی وجہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے یا نہیں تو حضرات انصار رضؓ نے الماء من الماء والی اور حضرات مہاجرین نے التقاء ختانین والی حدیث پیش کی تو حضرت عمر رضؓ کے نزدیک الماء من الماء والی حدیث شریف ظاہری معنی پر ثابت نہ ہوئی بلکہ یہ حدیث شریف احتلام کے حق میں ثابت ہوئی تو حضرت عمر رضؓ نے تمام صحابہ کو اسی حدیث کے ظاہری معنیٰ کے خلاف پر ابھارا اور سب کو التقاء ختانین سے غسل کرنے کا حکم فرمایا اور صحابہ میں سے کسی نے بھی حضرت عمر رضؓ پر اعتراض نہیں کیا۔ اور سب نے حضرت عمر رضؓ کے اس حکم کو تسلیم کیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ غسل واجب نہ ہونے کے سلسلہ میں جو صحابہ کرام رضؓ روایت کرتے تھے اور فتویٰ دیا کرتے تھے۔ ان سب حضرات نے اپنے فتاویٰ اور روایات سے رجوع کر کے حضرت عمر رضؓ کے حکم کو اختیار کر لیا ہے لہذا صحابہ کا اجماع وجوب غسل پر ہو چکا ہے اور حضرات صحابہ کرامؓ کا بلا نکیر متفق ہو کر حضرت عمر رضؓ کے زمانہ میں وجوب غسل کے اوپر اجماع کر لینا اس بات کی دلیل ہے کہ تمام صحابہ کے نزدیک عدم وجوب غسل کی روایات کا منسوخ ہو جانا ثابت ہو چکا تھا لہذا وہ روایات بعد کے لوگوں کے لئے حجت نہیں بن سکتیں۔

اجماع صحابہ:-

مذکورہ دلیل کی تائید

صاحب کتاب نے دور فاروقی میں وجوب غسل پر صحابہ کے اجماع کرنے کی کی روایت کو ص ۳۵ س ۱۲ سے ص ۳۶ س ۱۱ تک کے اندر تقریباً ۲۹ سطروں کے اندر تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند نمبر (۱) میں $\frac{35}{12}$ سے تقریباً دس سطر کے اندر عبداللہ بن لہیعہؒ کے طریق سے پیش کی جاتی ہے۔ اس حدیث شریف کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبید بن رفاعہ انصاریؓ کی روایت عبداللہ بن لہیعہؒ کے طریق سے یوں پیش کی جاتی ہے کہ عبید بن رفاعہؓ فرماتے ہیں کہ ہم صحابہ کی ایک مجلس میں تھے ان میں حضرت زید بن ثابتؓ بھی موجود تھے جو کہ انصاری صحابہ میں بہت بڑے عالم تھے تو ہم سب نے انزال سے غسل واجب ہونے کے سلسلہ میں مذاکرہ کیا تو حضرت زید بن ثابتؓ نے فرمایا کہ اس شخص پر غسل واجب نہیں ہے جو جماع کرے اور انزال نہ ہو بلکہ اس کے اوپر فرج کا دھلنا اور وضو کرنا لازم ہوگا۔ تو اہل مجلس میں سے ایک آدمی حضرت عمرؓ کے پاس تشریف لے جاکر حضرت عمرؓ کو اس واقعہ کی خبر دی کہ زید بن ثابتؓ نے عدم وجوب غسل کا فتویٰ دیا ہے تو حضرت عمرؓ نے ان سے کہا کہ تم خود جاکر زید بن ثابتؓ کو میرے پاس لاؤ تاکہ تم ان پر گواہ بن جاؤ تو وہ حضرت زید بن ثابتؓ کو بلاکر لے آئے اس حال میں کہ حضرت عمرؓ کے پاس صحابہ کی ایک جماعت تھی اور ان میں حضرت علیؓ اور معاذ بن جبلؓ بھی تھے تو حضرت عمرؓ نے حضرت زیدؓ سے کہا کہ کیا آپ اپنے نفس کے دشمن ہیں؟ کہ لوگوں کو ایسا فتویٰ دیتے ہیں؟ تو حضرت زید بن ثابتؓ نے فرمایا کہ کیوں نہیں۔ اللہ کی قسم میں نے اس کو اپنی طرف سے گڑھ کر نہیں بیان کیا بلکہ میں نے اس کو اپنے چچا رفاعہ بن رافعؓ اور ابو ایوب انصاریؓ سے سنا ہے تو حضرت عمرؓ نے حاضرین سے دریافت کیا کہ تم لوگ کیا کہتے ہو، تو حاضرین کے درمیان اختلاف واقع ہوا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا اے اللہ کے بندو! تمہارے بعد میں کس سے سوال کروں حالانکہ تم اہل بدر ہو جو امت کے سب سے بہترین لوگ ہیں۔ تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اس مسئلہ کا تعلق ازواج مطہرات سے ہے آپ ان کے پاس آدمی بھیجئے، جو بھی حکم

ہوگا آپ اس پر مطلع ہو جائیں گے۔ تو حضرت عمرؓ نے حضرت حفصہؓ کے پاس آدمی بھیج کر معلوم کیا تو حضرت حفصہؓ نے لاعلمی کا اظہار فرمایا۔ پھر حضرت عائشہؓ سے معلوم کرایا تو حضرت عائشہؓ نے وجوب غسل کا حکم فرمایا۔ تو اس وقت حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کسی کے بارے میں بھی اس بات کا علم نہیں ہونا چاہئے کہ التقاء ختانین سے غسل نہیں کرتا ہے۔ اگر مجھے معلوم ہو جائے تو میں اس کو سخت قسم کی سزا دوں گا۔

سند نمبر (۲) ص ۳۵/۲۲ سے تقریباً گیارہ سطروں کے اندر عبید بن رفاعہؓ کی روایت محمد بن اسحاقؒ کے طریق سے نقل کی جاتی ہے

حضرت عبید بن رفاعہؓ فرماتے ہیں کہ حضرت رفاعہ بن رافعؓ حضرت عمرؓ کے پاس بیٹھے تھے کہ اچانک ایک آدمی نے آکر کہا کہ زید بن ثابتؓ جنابت کے غسل کے سلسلے میں اپنی رائے سے فتویٰ دے رہا ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا ان کو میرے پاس لاؤ۔ جب حضرت زیدؓ تشریف لائے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ مجھے یہ بات پہنچی ہے کہ آپ غسل جنابت کی بابت مسجد نبوی کے اندر اپنی رائے سے فتوی دیتے ہیں تو حضرت زیدؓ نے فرمایا کیوں نہیں میں اپنی رائے سے فتویٰ نہیں دیتا۔ میں نے جو حدیث اپنے چچا سے سنی ہے وہی کہتا ہوں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا آپ کے چچا کون ہیں؟ حضرت زیدؓ نے فرمایا، ابی بن کعبؓ، ابو ایوب انصاریؓ، رفاعہ بن رافعؓ ہیں۔ تو حضرت عمرؓ نے حضرت رفاعہؓ کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا کہ یہ نوجوان کیا کہہ رہا ہے۔ حضرت رفاعہؓ نے عرض کیا کہ میں نے کہا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں التقاء ختانین کرتے تھے پھر غسل نہیں کرتے تھے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ کیا تم نے حضورؐ سے اس کے بارے میں معلوم کیا تھا۔ میں نے کہا نہیں۔ البتہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم تھا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ سب لوگوں کو میرے پاس بلاؤ تو سارے لوگ جمع ہو گئے اور سب نے کہا کہ خزرج

منی سے غسل واجب نہیں ہوتا ہے مگر حضرت علیؓ اور حضرت معاذؓ نے فرمایا کہ غسل واجب ہو جاتا ہے پھر حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اے امیر المومنین اس مسئلہ کو زیادہ جاننے والی ازواج مطہرات ہی ہو سکتی ہیں تو حضرت عمرؓ نے حضرت حفصہؓ سے معلوم کرایا تو انھوں نے لاعلمی کا اظہار کیا۔ پھر حضرت عائشہؓ سے معلوم کرایا تو انھوں نے وجوب غسل کو فرمایا تو حضرت عمرؓ نے بہت غیظ وغضب میں ہو کر فرمایا کہ اگر مجھے کسی کے متعلق معلوم ہو جائے کہ التقاء ختانین سے غسل نہیں کرتا ہے تو میں اس کو سزا دینے میں مبالغہ کروں گا۔ یعنی سخت سزا دوں گا۔

سند نمبر (۳) ص ۳۶ / ۲ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر حضرت لیث ابن سعدؓ کے طریق سے عبید اللہ بن عدی بن الخیار کی روایت نقل کی جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرات صحابہؓ نے غسل جنابت کے سلسلے میں تذکرہ کیا تو بعض نے وجوب غسل کو کہا اور بعض نے الماء من الماء سے عدم وجوب غسل کو کہا تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ تم بدری صحابہ ہونے کے باوجود اس مسئلہ میں اختلاف کرتے ہو تو تمھارے بعد لوگوں کا کیا حال ہوگا۔ تو حضرت علیؓ نے فرمایا اے امیر المومنین! اگر آپ اس مسئلہ کو جاننا چاہتے ہیں تو ازواج مطہرات سے معلوم کیجیے۔ تو حضرت عائشہؓ سے معلوم کرایا تو انھوں نے فرمایا اغسل واجب ہو جاتا ہے، تو اس وقت حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نہ سنوں کسی کو الماء من الماء کہتے ہوئے اگر سن لیا تو میں اس کو سخت سزا دوں گا۔

ص ۳۶ / ۸ فھذا عمر قد حمل الناس الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر صاحب کتاب نے مذکورہ روایات سے استدلال فرمایا ہے کہ تمام صحابہ کی موجودگی میں حضرت عمرؓ نے وجوب غسل پر سب کو پابند کر دیا اور کسی نے اس پر انکار نہیں کیا تو یہ صحابہؓ کے اجماع کر لینے کی

دلیل ہے اور محمد بن اسحٰق کی روایت میں یعنی روایت نمبر(۲) میں حضرت رفاعہ کا جو قول ہے فقال الناس الماء من الماء، اس کو حضرت عمرؓ نے قبول نہیں کیا۔ اسلئے کہ یہ روایت اپنے ظاہری معنی کا بھی احتمال رکھتی ہے جس پر عدم وجوب کے قائلین نے محمول کیا ہے اور یہ بھی احتمال رکھتی ہے کہ یہ روایت احتلام کے سلسلہ میں ہو جیسا کہ ابن عباسؓ نے روایت کیا ہے۔ پس جب اس روایت کے ظاہری معنی کو حضرت عمرؓ کے سامنے ثابت نہ کرسکے، تو حضرت عمرؓ نے الماء من الماء والی روایت کو چھوڑ کر اس روایت کو اختیار فرمایا جس کو حضرت عمرؓ اور تمام صحابہ کرام معتبر سمجھتے تھے۔

فریق ثانی کی طرف سے دلیل نمبر(۲)

ص ۳۶ س ۱۱ وقد روی عن آخرین منہم مایوافق ذلک ایضاً سے تقریباً تیرہ ۱۳ سطروں کے اندر وجوب غسل کے قائلین کی طرف سے دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ کے صاحبزادے محمد بن حنفیہ نے روایت کی ہے کہ تمام مہاجرین اور خلفاء اربعہ ابوبکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ و علیؓ رضی اللہ عنہم سب اس پر متفق تھے کہ جس جماع کی وجہ سے حد یا رجم واجب ہو جاتا ہے۔ اس جماع سے غسل بھی واجب ہو جاتا ہے اور محض التقاء ختانین یعنی غیبوبت حشفہ کی وجہ سے حد اور رجم واجب ہو جاتا ہے اگرچہ انزال نہ ہو لہٰذا محض غیبوبت حشفہ کی وجہ سے غسل بھی واجب ہوگا صاحب کتاب نے اس دلیل کی تائید میں التقاء ختانین سے وجوب غسل والی حدیث شریف کو چار صحابہؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر(۱) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر(۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر(۳) حضرت عائشہ صدیقہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۴ :۔ حضرت علی رضؓ سے ایک سند کے ساتھ ۔

قائلین وجوبِ غسل کی جانب سے دلیل نمبر (۳)

ص ۳۶ س ۲۲ واما وجهه من طريق النظر سے ص ۳۷ س ۴ تک کے اندر تقریباً بارہ سطروں میں عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے ۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ بغیر انزال کے فرج کے اندر جماع کرنا سب کے نزدیک حدث ہے ۔ لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ یہ حدث حدثِ اکبر ہے یا حدث اصغر، تو اس میں دو جماعتیں ہوگئی ہیں ۔ ایک جماعت اس کو حدث اکبر کہہ کر طہارت اکبر غسل کو واجب کرتی ہے اور دوسری جماعت اس کو حدث اصغر کہہ کر اس میں طہارت اصغر (وضو) کو واجب کرتی ہے ۔

ص ۳۷ س ۲۶ میں فاردنا ان ننظر الخ ہم نے ارادہ کیا کہ التقاء ختانین کے سلسلہ میں غور وخوض کریں کیا وہ حدث اکبر ہے یا نہیں ۔ اگر حدثِ اکبر ہے تو ہم اس میں طہارت اکبر (غسل) کو واجب کریں گے ورنہ نہیں ۔ تو ہم نے غور کرکے دیکھا کہ جماع انزال کو جماع مع الانزال کے ساتھ کیا مناسبت ہے ۔ تو ہم نے بہت سی چیزوں میں دونوں کے درمیان مشابہت پائی ہے بلکہ جماع بغیر انزال کو جماع مع الانزال کے مقابلہ میں زیادہ قوی پایا ہے ۔ بطور مثال کے صاحب کتاب نے نو ۹ چیزوں کو پیش فرمایا ہے ۔

نمبر ۱ :۔ جماع مع الانزال کی وجہ سے حالت صوم میں روزہ فاسد ہوکر قضاء وکفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں اسی طرح غیبوبتِ حشفہ کی وجہ سے بھی قضا اور کفارہ دونوں واجب ہوتے ہیں ۔

نمبر ۲ :۔ حج میں جماع مع الانزال کی وجہ دم جنایت اور قضا دونوں واجب ہوتے ہیں اسی طرح جماع بغیر انزال کی صورت میں دم جنابت اور قضاء دونوں واجب ہوجاتے ہیں اور حالتِ صوم اور حج

میں ما دون الفرج جماع مع الانزال حرام ہے۔ اسی طرح جماع بغیر انزال بھی حرام ہے اور دونوں صورتوں میں حج اور روزہ فاسد نہیں ہونگے۔ البتہ حج میں ایک دم واجب ہوتا ہے۔

نمبر ۳:۔ وکان من زنا الخ۔ زنا مع الانزال کی وجہ سے حد واجب ہوجاتی ہے۔ اسی طرح زنا بغیر انزال کیوجہ سے بھی حد واجب ہوجاتی ہے۔

نمبر ۴:۔ ص ۳۷/۱ ولو فعل علی ذلک علی وجہ شبہۃ الخ، وطی بالشبہہ مع الانزال کی وجہ سے حد واجب نہیں ہوتی ہے مگر مہر واجب ہوجاتا ہے۔ اسی طرح وطی بالشبہہ بغیر انزال کی وجہ سے بھی مہر واجب ہوجاتا ہے۔

نمبر ۵:۔ وکان لو جامعہا فی ما دون الفرج الخ۔ ما دون الفرج وطی مع الانزال کی وجہ سے حد اور مہر تو واجب نہیں ہوتا لیکن تعزیر واجب ہوجاتی ہے۔ اسی طرح بغیر انزال کے صورت میں بھی تعزیر واجب ہوجاتی ہے۔

نمبر ۶:۔ وکان الرجل اذا تزوج المرأۃ الخ۔ جب آدمی اپنی بیوی سے بغیر خلوت کے فرج میں جماع مع الانزال کرتا ہے پھر اسکو طلاق دیتا ہے تو اسپر پورا مہر واجب ہوجاتا ہے۔ اسی طرح جماع بغیر انزال سے بھی پورا مہر واجب ہوجاتا ہے۔

نمبر ۷:۔ ووجبت علیہ العدۃ الخ جماع مع الانزال کے بعد طلاق دینے سے عورت پر عدت واجب ہوجاتی ہے۔ اسی طرح بغیر انزال کی صورت میں بھی عدت واجب ہوجاتی ہے۔

نمبر ۸:۔ ص ۳۷/۱ واحلہا ذلک لزوجہا الاول الخ۔ جماع مع الانزال کی وجہ سے زوج اول کے لئے عورت حلال ہوجاتی ہے۔ اسی طرح جماع بغیر انزال سے بھی زوج اول کے لئے حلال ہوجاتی ہے۔

نمبر ۹:۔ ولو جامعہا فیما دون الفرج لم یجد فی ذلک شیئ الخ

اپنی منکوحہ عورت سے ما دون الفرج جماع مع الانزال کرنے سے نصف مہر واجب ہوجاتا ہے اگر مہر متعین کیا ہو، اور اگر مہر متعین نہیں کیا تو متعہ واجب ہوجاتا ہے۔ اسی طرح منکوحہ سے ما دون الفرج جماع بغیر الانزال کی صورت میں بھی مہر متعین کرنے کی صورت میں نصف مہر اور متعین نہ ہونے کی صورت میں متعہ واجب ہوجاتا ہے۔

ص ۴۷ س ۵ فکان یجب فی ھذہ الاشیاء، مذکورہ تمام چیزوں کے اندر جماع مع الانزال کی صورت میں جو حکم ثابت کیا گیا ہے وہ جماع بغیر انزال کی صورت میں بھی ثابت کیا گیا ہے بلکہ سارے کے سارے احکام غیبوبت حشفہ کی وجہ سے ثابت ہوئے ہیں۔ اور انزال کی وجہ سے کوئی نئی چیز ثابت نہیں ہوتی۔ لہذا جماع بغیر انزال جماع مع الانزال کے مقابلہ میں زیادہ اغلظ اور قوی ہوگا۔

فالنظر علی ذلک الخ مذکورہ تقریر پر غور کرکے جماع بغیر انزال کا اغلظ اور اکبر احداث میں سے ہونا ثابت ہوچکا ہے تو اس میں وہ طہارت واجب ہونی چاہئے جو اکبر احداث کے لئے واجب ہوتی ہے یعنی طہارت اکبر (غسل) واجب ہونا لازم ہوگا۔

قائلین وجوب غسل کی جانب سے دلیل نمبر (۴)

ص ۴۷ س ۶ وحجۃ اخری فی ذلک سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر دوسری عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ روزہ اور حج کا فاسد ہونا اور حد اور مہر کا لازم ہوجانا اور زوج اول کے لئے حلال ہوجانا وغیرہ احکام صرف التقاء ختانین کی وجہ ثابت ہوچکے ہیں۔ اور التقاء ختانین کے بعد عورت کی گود میں مزید ٹھہرے رہنے کی وجہ سے اور انزال ہوجانے کی وجہ سے کوئی دوسرا حکم ثابت نہیں۔ جو کچھ ہوا ہے وہ التقاء ختانین کی وجہ سے

ہوا ہے جیسا کہ کسی نے زنا کیا اور غیبوبت حشفہ ہوگیا تو ان دونوں پر التقائے ختانین کی وجہ سے حد لازم ہو جاتی ہے اور مزید قائم رہنے سے اور انزال ہو جانے سے حد کے علاوہ کوئی نئی سزا لازم نہیں ہوتی ۔

ولو کان ذلك الجماع علی وجہ شبھۃ ، اور اگر وطی بالشبہ میں التقاء ختانین ہو چکا ہے تو مہر واجب ہو جاتا ہے پھر مزید قائم رہنے سے اور انزال ہو جانے سے کوئی دوسری چیز واجب نہیں ہوتی ۔ لہذا مذکورہ اشیاء کے اندر جماع مع الانزال کی صورت میں جو حکم ثابت ہوتا ہے ، وہ جماع بغیر انزال کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے ۔ یعنی التقاء ختانین کی وجہ سے ثابت ہوتا ہے ۔ اور التقاء ختانین کے بعد انزال ہونے سے وہ احکام ثابت نہیں ہوتے ہیں ۔ معلوم ہوا کہ جو کچھ ثابت ہوتا ہے وہ التقاء ختانین کی وجہ سے ہوتا ہے ۔ نہ کہ انزال کی وجہ سے ۔ تو جب انزال کی وجہ سے غسل واجب ہو جاتا ہے تو التقاء ختانین کی صورت میں بھی غسل کا واجب ہونا لازم ہو جائے گا ۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے ۔

قائلین وجوب غسل کی جانب سے دلیل نمبر (۵)

ص ۳۷ س ۱۴ وحجۃ

اخری فی ذلك سے آخر باب تک کے اندر تیسری عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے ۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنے خطبہ کے اندر فرمایا ہے کہ جماع بغیر انزال کی صورت میں انصار کی عورتیں اس بات پر فتویٰ دیتی ہیں کہ عورت پر غسل واجب ہے اور مرد پر نہیں اور ان کا یہ فتویٰ صحیح نہیں ہے اور حکم یہی ہے کہ التقاء ختانین سے علی الاطلاق غسل واجب ہو جاتا ہے ۔

قال ابو جعفر الخ سے امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ انصار کی عورتیں جماع کرنے والے مردوں کے حق میں غسل کے لئے انزال کو لازم سمجھتی

تھی اور جماع کرنے والی عورتوں کے حق میں انزال کو لازم نہیں سمجھتی تھیں تو معلوم ہوا کہ محض مخالطت عورتوں پر غسل واجب کرتی ہے اور انزال کی صورت میں عورت اور مرد دونوں کا حکم برابر ہے تو اس پر نظر کا تقاضا یہ ہوگا کہ عدم انزال کی صورت میں بھی ان دونوں کا حکم برابر ہو جائے اور جب عدم انزال کی صورت میں عورتوں پر غسل واجب ہے تو مردوں پر بھی غسل واجب ہو جانا لازم ہو جائے گا۔

باب اکل ما غیرت النار هل یوجب الوضوء ام لا

اس باب کے تحت دو مسئلے بیان کرنے ہیں!

جو چیز آگ سے پک کر متغیر ہو چکی ہو اس کا کھانا ناقض وضو ہے یا نہیں، اس کے کھانے کے بعد نماز کے لئے وضوء واجب ہے یا نہیں، اس سلسلہ میں اختلاف کے دو دور رہے ہیں۔

دور اول کا اختلاف دور اول میں صحابہ کے درمیان اس سلسلہ میں دو جماعتیں ہو چکی تھیں۔

جماعت نمبر ۱: حضرت ابوموسی اشعری رضؓ، حضرت انس رضؓ، ابوطلحہ رضؓ زید بن ثابت رضؓ، حضرت عائشہ رضؓ، حضرت ام حبیبہ رضؓ، حضرت ابو ہریرہ رضؓ، حضرت سہل بن حنظلہ رضؓ، وغیرہ وضو کے قائل تھے۔

جماعت نمبر ۲: خلفاء اربعہ رضؓ، عبداللہ بن عباس رضؓ، جابر بن عبداللہ رضؓ حضرت ام سلمہ رضؓ، ابو سعید خدری رضؓ، ابو رافع رضؓ، سوید بن نعمان رضؓ، عمر بن امیہ رضؓ، اور اکثر صحابہ ناقض وضو کے منکر تھے۔ بعد میں یہ اختلاف ختم ہو چکا تھا اور سب صحابہ ناقض وضو کے منکر ہو گئے۔

دور ثانی کا اختلاف دور ثانی میں بھی دو جماعتیں ہو گئی ہیں۔ مغنی بن قدامہ ص ۱۲۱ ج ۱، نیل الاوطار ص ۱۹۵ ج ۱،

حاشیہ الکوکب الدری ج ۱ ص ۵ میں نقل فرمایا ہے کہ حضرت امام احمد بن حنبلؒ اسحاق بن راہویہؒ، حسن بصریؒ، عمر بن عبد العزیزؒ، ابن المنذرؒ، ابن خزیمہؒ، ابو قلابہؒ، وغیرہ کے نزدیک آگ سے پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے لہذا نماز کیلئے دوبارہ وضو کرنا واجب ہوگا۔

بعض لوگوں نے امام اسحاق بن راہویہؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے۔ جیسا کہ نیل الاوطار ج ۱ ص ۲۰۲ میں ہے۔

یہی جماعت ہماری اس کتاب کے اندر فذھب قوم الی الوضوء مما غیرت النار کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر (۲)

فیض الباری ج ۱ ص ۳۰۵، معارف السنن ج ۱ ص ۲۸۶، اوجز المسالک ج ۱ ص ۵۶، بذل المجہود ج ۱ ص ۱۱۷، نیل الاوطار ج ۱ ص ۱۹۵ اور ص ۲۰۲، حجۃ اللہ البالغۃ ج ۱ ص ۱۷۱ میں نقل فرمایا ہے کہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے۔ نیز اس پر صحابہ و تابعین کا اجماع بھی ہے جیسا کہ اوجز المسالک ج ۱ ص ۵۶ میں نقل فرمایا ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

ناقض وضو کے قائلین کی دلیل

شروع باب کی وہ حدیث شریف ہے جس میں پکی ہوئی چیز کو کھا کر وضو کرنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہے۔ اس مضمون کی حدیث شریف کو صاحب کتاب نے شروع باب سے ص ۳۸ س ۲۹ تک تقریباً ۳۵ سطر کے اندر ۱۹ صحابی سے انیس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱ :۔ حضرت ابو طلحہ رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۲ :۔ حضرت زید بن ثابت رضؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۳ :۔ حضرت عائشہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۴ :۔ حضرت ام حبیبہ رضؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۵ :۔ حضرت ابو ہریرہ رضؓ سے سات سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۶ :۔ حضرت سہیل بن حنظلہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۷ :۔ عن ابی قلابۃ عن رجل (ابو عزا) سے ایک سند کیساتھ۔
اسلئے کہنا پڑے گا کہ آگ سے پکی ہوئی چیزوں سے وضو ٹوٹ جائے گا جیساکہ ان تمام روایات سے ثابت ہے۔

نوٹ :۔ مذکورہ روایات میں سے سند ۲ میں عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ اکل ثور اقط کا لفظ آیا ہے۔ ثور بمعنی ٹکڑے، اقط بمعنی پنیر۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پنیر کا ٹکڑا کھایا۔ پھر اس سے وضو فرمایا۔

فریق ثانی کے دلائل

ناقض وضو کے منکرین کی جانب سے پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر (۱) ص ۳۸ / ۲۸ وذہبوا فی ذلک الی ما روی عن۔۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ص ۴۰ / ۱۹ تک تقریباً گیارہ سطروں میں بارہ صحابہ کرام سے ۲۵ سندوں کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مرفوع حدیث شریف پیش کی جاتی ہے جسمیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پکی ہوئی چیز کھاکر وضو نہ کرنا ثابت ہے۔

صحابی نمبر ۱ :۔ حضرت عبداللہ بن عباس رضؓ سے سات سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۲ :۔ حضرت ام سلمہ رضؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۳ :۔ حضرت جابر بن عبداللہ رضؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۴ :۔ حضرت محمد بن منکدرؒ نے بعض ازواج مطہرات سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۵ :۔ حضرت ام حکیم رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۶ :۔ حضرت ابورافعؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۷ :۔ حضرت ابوسعید خدری رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۸ :۔ حضرت عبداللہ بن حارث زبیدی رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۹ :۔ حضرت عمرو بن امیہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۱۰ :۔ حضرت سوید بن نعمان رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۱۱ :۔ حضرت عمرو بن عبیداللہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۱۲ :۔ حضرت ام عامر بنت یزید رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

ان متواتر روایات سے آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم کا پکی ہوئی چیز کھاکر وضو نہ کرنا بالکل ثابت ہے۔ لہٰذا اس کو ناقض وضو قرار دے کر وجوب وضو کا قول کرنا ہرگز درست نہیں ہوسکتا۔

نوٹ :۔ ص ۳۹/۱۳ میں حضرت ام سلمہ رضؓ کی روایت جو عبداللہ بن شداد ابن الہاد سے مروی ہے کہ اس کے اندر یہ عبارت ہے کہ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خرج الی الصلوٰۃ فنشلت لہ کتفاً فاکل منہا ثم خرج فصلی ولم یتوضأ، اس میں نشل بمعنی ہانڈی میں سے ہاتھ سے بوٹی نکالنا ہے۔ ترجمہ: یہ ہوگا کہ حضرت ام سلمہ رضؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نماز کو جانے کا ارادہ فرمایا تو میں نے حضرت کے لئے اپنے ہاتھ سے ہانڈی میں سے مونڈھے مونڈھے کا گوشت نکالکر پیش کیا تو حضور نے اس میں سے کھایا۔ پھر بغیر وضوء کے نماز کو تشریف لے گئے۔ اسی صفحہ سطر ۲۲ میں عن محمد بن المنکدر عن جابر قال دعتنا

امراۃ من الانصار فذبحت لنا شاۃ وذکر الحدیث ورشت لنا صورا فدعا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالطہور فاکلنا ثم صلی ولم یتوضأ۔ رش بمعنی صب۔ اور صور بمعنی کھجور کا گچھا اس کے دو ترجمہ ہو سکتے ہیں۔

(۱)۔ انصاریہ عورت نے ہمارے سامنے کھجور کا گچھا ڈال دیا۔

(۲)۔ انصاریہ عورت نے ہمارے لئے کھجور کے گچھے میں پانی ڈالدیا تاکہ کھجور ٹھنڈی ہو جائے۔

یہ حدیث شریف بے انتہا مختصر ہے۔ حدیث شریف کے محذوفات کو نکال کر ترجمہ یہ ہوگا کہ ایک انصاریہ عورت نے ہم لوگوں کی دعوت کی تو انھوں نے ہمارے لئے ایک بکری ذبح کی اور بکری کے پکنے تک کے لئے انھوں نے ہمارے سامنے کھجور کا خوشہ رکھ دیا تاکہ بکرے کے پکنے تک ہم لوگ کھجور کھاتے رہیں۔ پھر ہم لوگوں نے بکرے کو کھایا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز کے لئے وضو فرمایا۔ پھر نماز کے بعد بچا ہوا گوشت دوبارہ ہم لوگوں نے کھایا پھر عصر کی نماز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بغیر وضو کے ادا فرمائی

صہ س ۱۸ میں جو اس دلیل کی آخری حدیث ہے انہا جاءت الی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعرق فی مسجد بنی عبد الاشہل فعرقہ ثم قام فصلی ولم یتوضأ۔ عرق لغت میں گوشت اتاری ہوئی ہڈی ہے لیکن یہاں پر گوشت لگی ہوئی ہڈی ہے باب تفعیل سے تعریق بمعنی ہڈی سے گوشت نوچنا۔ اب ترجمہ یہ ہوگا کہ ام عامر بنت یزید رضؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس گوشت لگی ہوئی ہڈی لاکر پیش کیا تو حضور ؐ نے اس ہڈی سے گوشت کھایا پھر بغیر وضو کے نماز ادا فرمائی۔

دلیل نمبر ۲ | صفحہ ۴۰ سطر ۲۰ قد یجوز ان یکون ما امر بہ الخ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر دلیل نمبر ۲ پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شروع باب میں جو احادیث شریفہ تم نے پیش کی ہیں ان میں دو احتمال ہیں:

احتمال نمبر ۱:۔ وہاں وضو سے مراد وضو شرعی ہے۔

احتمال نمبر ۲:۔ وضو سے مراد وضوِ شرعی نہیں ہے بلکہ وضوء لغوی ہے۔

احتمال نمبر ۱ کے اعتبار سے یہ دیکھنے کی ضرورت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے وضوء کرنا اور نہ کرنا دونوں ثابت ہے، تو ان دونوں امروں میں سے کون پہلے کا اور کون بعد کا ہے۔ تو ہمیں اس سلسلے میں دو روایتیں مل گئیں۔

روایت نمبر (۱) | حضرت جابر رض کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ وکان آخر الامرین من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ترک الوضوء مما مست النار،

روایت نمبر (۲) | دوسری حدیث شریف حضرت ابوہریرہ رض کی ہے وہ فرماتے ہیں ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکل ثور اقط فتوضا ثم اکل بعدہ کتفا فصلی ولم یتوضأ۔ تو ان دونوں روایات سے بالکل واضح ہو جاتا ہے، کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل ترک وضو ہے، لہذا ترک وضو کے مخالف ثبوت وضو کے سلسلے میں جتنی بھی روایات ہیں وہ سب کی سب اس آخری عمل کی وجہ سے منسوخ ہیں۔

لہذا روایت ناسخہ کے مقابلہ میں روایات منسوخہ سے استدلال کس طرح درست ہو سکتا ہے، یہ ناسخ و منسوخ کا حکم اس وقت ہے

جب کہ وضو سے وضو صلوٰۃ مراد ہو۔

احتمال نمبر (۲) اگر ماقبل کی روایات میں وضو سے وضو صلوٰۃ مراد نہ ہو بلکہ وضو لغوی مراد ہو، تو ماقبل کی روایات کو منسوخ قرار دینے کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ ان روایات سے وضوءِ شرعی کا ثبوت نہیں ہوتا بلکہ ہاتھ منہ دھلنا مراد ہے اور کھانے کے بعد ہاتھ منہ دھلنے سے ہمیں بھی انکار نہیں ہے لہذا پکی ہوئی چیزوں کا کھانا حدث نہیں ہو سکتا ہے۔

دلیل نمبر (۳) وقد روی ذلک جماعۃ من اصحاب (ص۴۸/۱) رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ص۴۸/۲ تک تقریباً ۳۰ سطروں کے اندر اجلّہ صحابہ کا عمل اور فتویٰ پیش کیا جاتا ہے۔ چنانچہ صاحب کتاب نے اس سلسلہ میں آٹھ صحابہ کے فتاویٰ اور عمل کو سولہ سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے کہ حضرت صحابہ کرام کا فتویٰ اور عمل... یہی تھا کہ پکی ہوئی چیز کے کھانے سے شرعی وضو لازم نہیں ہے۔

صحابی نمبر ۱:- حضرت صدیق اکبر رضؓ کا عمل پانچ سندوں کے ساتھ، ان میں سند ۱ اور سند ۲ میں حضرت عمر رضؓ کا عمل بھی شامل ہے۔

صحابی نمبر ۲:- عبداللہ بن مسعود رضؓ کا عمل اور فتویٰ دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۳:- حضرت عمر رضؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۴:- حضرت عثمان غنی رضؓ کا عمل دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۵:- حضرت ابن عباس رضؓ کا عمل تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۶:- حضرت ابو ہریرہ رضؓ کا فتویٰ اور حضرت ابن عمر رضؓ کا اس پر اشکال ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۷:- ابن عمر رضؓ کا عمل۔

صحابی نمبر۸ :- حضرت ابوامامہؓ کا عمل اور فتویٰ، چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ وضو ان چیزوں سے لازم ہوتا ہے جو نکلتی ہیں نہ کہ ان چیزوں سے جو داخل ہوتی ہیں۔

نوٹ :- ص۴۱/۲۲ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے قال رأیت ابن عباس اکل خبزا رقیقا ولحما حتی سال الودق، ودق بمعنی گوشت کی چکنائی۔

ص۴۱/۲۸ میں صلی بھم علی طنفسۃ فوضعوا علیھم وجوھم وجباھھم، طنفسہ بمعنی بوریا۔

ترجمہ یہ ہوگا پھر ابن عباسؓ نے ان کو نماز پڑھائی۔ اپنے بوریا پر، پھر ان لوگوں نے اس بوریا پر اپنے چہروں اور پیشانی کو رکھا یعنی نماز ادا فرمائی۔

ص۴۲/۱ میں فقال انت رجل من قریش وقال انا رجل من دوس فقال ابوھریرۃ لعلک تلتجئ الی ھذہ الآیۃ بل ھم قوم خصمون الخ، جب حضرت ابن عمرؓ نے حضرت ابوہریرہؓ پر اعتراض کیا کہ آپ کیا کہتے ہیں پکا ہوا تیل اور گرم شدہ پانی کے متعلق جب کہ اس سے وضو کیا جائے تو حضرت ابوہریرہؓ نے فرمایا آپ قریشی ہیں اور میں دوسی ہوں اس کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

(۱) قریش کے لوگ زیادہ عقلمند تھے اور قبیلہ اوس کے لوگ قریش کے مقابلہ میں کم عقلمند تھے۔ تو آپ ایک عقلمند آدمی ہیں، اور ہم کم عقل ہیں۔ تو ہماری بات آپ کے مقابلے میں کیا وزن رکھ سکتی ہے۔

(۲) قریش کے لوگ جھگڑالو ہیں اور دوس کے لوگ سیدھے ہیں لہذا میں ایک دوسی آدمی ہوں۔ آپ جیسے قریشی سے کیا جھگڑا کروں کیوں کہ جھگڑے میں آپ ہی جیتیں گے۔

لعلك تلتجئ ! اے ابوہریرہؓ شائد آپ اس آیت کریمہ کی طرف مجبور ہو رہے ہیں۔ بل هم قوم خصمون ، بلکہ وہ لوگ جھگڑا فساد کرنے والی قوم ہیں۔ تو آپ ہم کو جھگڑالو کا الزام لگانا چاہتے ہیں۔

دلیل نمبر (۴) ص ۴۲ س ۱۷ وقد روی عن آخرین منهم مثل ذلك سے تقریباً ۱۲ سطروں کے اندر دلیل نمبر ۴ پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو طلحہؓ اور ابی بن کعبؓ اور ابو ایوب انصاریؓ، ان حضرات سے شروع باب میں ثبوت وضو کے سلسلہ میں روایات پیش کی گئی ہیں۔

اب یہاں سے ان حضرات کا فتویٰ پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ جب میں عراق سے آیا تو ان حضرات کے ساتھ کھانے کا اتفاق ہوا تو میں کھانے کے بعد وضو کرنے لگا تو یہ لوگ آپس میں ایک دوسرے سے کہنے لگے کہ انسؓ عراق سے ایک نیا حکم لے کر آیا ہے اور عراقی بن گیا اور وضو کرنے پر حضرت انسؓ کو ڈانٹا۔ فرمایا کہ آپ پاک چیزوں سے وضو کرتے ہیں، یقیناً آپ یہ حکم عراق سے لے کر آئے ہیں۔ تو اس مضمون سے یہ پتہ چلا کہ ان حضرات کا یہ فتویٰ روایت کے خلاف ہے۔ اور جب راوی کا فتویٰ روایت کے خلاف ہو تو یہ روایت کے منسوخ ہونے پر دلیل ہوتی ہے۔ لہٰذا کہنا ہوگا کہ ثبوت وضو کی روایات منسوخ ہیں۔ حضرت انسؓ کی روایت ملے جلے طریقے سے دو سندوں کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔

نوٹ اعتراض وجواب

اعتراض: ۔ اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ ماقبل میں ثبوت وضو،

کے سلسلے میں حضرت ابوایوب انصاریؓ سے کوئی روایت منقول نہیں ہے تو یہاں پر حضرت ابوایوبؓ کے فتوے کو پیش کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے۔

جواب :۔ حضرت ابوایوب انصاریؓ کی روایت سے یہ مراد نہیں ہے کہ اس کتاب کے اندر ان کی روایت موجود ہے بلکہ پورے ذخیرہ حدیث میں ان کی روایت کا موجود ہونا مراد ہے۔

چنانچہ سنن نسائی اور امام طبرانی کی معجم کبیر کے اندر ثبوت وضو کے سلسلے میں حضرت ابوایوبؓ کی روایت موجود ہے لہذا کوئی اشکال واقع نہیں ہوسکتا۔

نظر طحاوی :۔

دلیل نمبر (۵) ص ۴۲/۱ واما وجہہ من طریق النظر الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر نظر کے تحت میں عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے دیکھا کہ آگ سے پکی ہوئی چیزوں کے سلسلے میں علماء نے اختلاف کیا ہے اور اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ وہی چیز اگر آگ میں پکنے سے پہلے کھائی جائے تو وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔ تو ہم نے غور کرکے دیکھا کہ کیا آگ کے لئے اشیاء کے اندر کوئی ایسا اثر ہوتا ہے جو اشیاء کے حکم کو دوسری طرف منتقل کردے تو ہم نے خالص پانی کو دیکھا کہ اس سے طہارت حاصل کرکے فرض ادا کیا جاسکتا ہے۔

پھر ہم نے اس کو دیکھا کہ اگر خالص پانی کو گرم کردیا جائے تو پانی اپنی اصلی حالت پر باقی رہ جاتا ہے۔ آگ میں پکنے کی وجہ سے اس کا حکم دوسری طرف منتقل نہیں ہوتا ہے۔ اور نہ آگ اس پانی میں کوئی نیا حکم پیدا کرتی ہے بلکہ پانی پہلے حکم پر باقی رہتا ہے تو ایسا ہی غور وفکر

کا تقاضا یہ ہے کہ جب پاک کھانا پکنے سے پہلے اس کا کھانا حدث نہیں ہے تو آگ میں پکنے کے بعد بھی کھا لینا حدث نہ ہونا چاہئے اور اپنے اصلی حکم میں کوئی تغیر نہیں ہونا چاہئے یہی قیاس و نظر کا تقاضا ہے اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول بھی ہے

مسئلہ نمبر (۲)، اکل لحم ابل ناقض وضوء ہے یا نہیں ؟

صہ ۴۲/۲۲ وقد فرق قوم بين لحوم الغنم و لحوم الابل، یہاں سے ایک دوسرا مسئلہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اب تک آگ میں پکی ہوئی چیز کے بارے میں حکم بیان کیا جا رہا تھا، چاہے وہ گوشت کے قبیل سے ہو یا غلہ وغیرہ کی قبیل سے۔ اب یہاں سے صرف اونٹ کے گوشت کھا کر وضو واجب ہونے یا نہ ہونے کے سلسلے میں حکم بیان کرنا مقصود ہے کہ اونٹ کے گوشت کا کھانا ناقض وضو ہے یا نہیں چاہے پکا ہوا ہو یا کچا اس سلسلے میں دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبر (۱) مغنی بن قدامہ صہ ۱۲۱/ج۱، بذل المجہود صہ ۱۱۲/ج۱، نیل الاوطار صہ ۱۹۵/ج۱، معارف السنن صہ ۲۹۲/ج۱، حجۃ اللہ البالغہ صہ ۱۷۱/ج۱ میں نقل فرمایا ہے کہ امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ کے نزدیک اونٹ کے گوشت کا کھانا ناقض وضو ہے۔ دوبارہ وضو کرنا واجب ہے اور بکرے وغیرہ کے گوشت کھانے میں تفصیل یہ ہے کہ کچا کھانے کی صورت میں ان کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے اور پکا ہوا کھانے کی صورت میں ان کے دو قول ہیں جو کہ ماقبل میں گزرے ہیں یہی لوگ وقد فرق قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر (۲) ائمہ ثلثہ، جمہور فقہاء، محدثین کے نزدیک عام جانوروں کی طرح اونٹ کے گوشت کھانے سے بھی وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔ یہی لوگ وخالفهم في ذلك آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل

حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت ہے کہ جس کے اندر اس بات کی وضاحت ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کا حکم فرمایا تھا اور بکرے کا گوشت کھا کر وضو کا حکم نہیں فرمایا تھا۔ اس روایت کو صاحب کتاب نے حضرت جابر بن سمرہؓ سے چار سندوں کے ساتھ سات سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر (۱) ص ۴۳/۲ وکان من الحجۃ لھم فی ذلک الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر دلیل ما پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اونٹ کا گوشت کھا کر وضو کے لئے جو حکم فرمایا ہے اس سے غسل ید مراد ہو، اور اونٹ اور غنم کے گوشت کے درمیان جو فرق کیا گیا ہے وہ اس لئے ہے کہ اونٹ کے گوشت کے اندر چکنائی زیادہ ہوتی ہے اور اس میں ایک خاص قسم کی بو ہوتی ہے اسلئے ازالۂ بو کے لئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہاتھ منہ دھلنے کا حکم فرمایا ہے۔ اور لحم غنم کے اندر اس طرح کی غلیظ چکنائی اور بو نہیں ہوتی ہے اسلئے اس کے گوشت کو کھا کر وضو یعنی غسل ید وغیرہ کا حکم نہیں فرمایا ہے۔

نوٹ:۔ ص ۴۳/۲ فسرق قوم میں قوم کے بجائے فرق النبیؐ ہونا چاہئے تھا۔ ترجمہ یہ ہو گا کہ وضو سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل ید

مراد لیا تھا اور اونٹ اور غنم کے گوشت کے درمیان مذکورہ علت کی بنا پر فرق فرمایا ہے۔

دلیل نمبر (۲) ص ۴۳ س ۵ وقد رویناہ فی الباب الاول فی حدیث جابرؓ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر پیش کیجاتی ہے کہ ماقبل میں حضرت جابرؓ نے صراحت کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل ترک وضو ہے جو کہ آگ میں پکی ہوئی چیزوں کے سلسلے میں تھا اور اس حکم اندر اونٹ اور دوسرے جانور سب کا گوشت داخل ہے۔

لہٰذا اونٹ کے گوشت کے لئے علیحدہ حکم ثابت نہیں کیا جا سکتا یہی اس باب کی احادیث شریفہ کو صحیح قرار دینے کے لئے بہترین توجیہ ہے۔

نظر طحاوی

دلیل نمبر ۳ ص ۴۳ س ۷ واما من طریق النظر فانا قد رایْنا الابل والغنم سواء، یہاں سے آخری باب تک عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اونٹ اور بکرے بہت سے حکم میں یکسانیت کا درجہ رکھتے ہیں۔ مثلاً دونوں کی فروختگی کا جائز ہونا اور دونوں کے دودھ کا حلال ہونا اور دونوں کے گوشت کا پاک ہونا وغیرہ۔ جب ہر چیز میں دونوں کا حکم یکساں ہے۔ تو نظر کا تقاضا بھی یہی ہوگا کہ گوشت کھا کر وضو میں کوئی فرق نہ آنے میں بھی دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہئے۔ یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا مسلک ہے۔

باب مس الفرج هل يجب فيه الوضوء ام لا

فرج کا لفظ ذکر، قبل، دبر تینوں کے لئے بولا جاتا ہے لیکن یہاں پر ذکر مراد ہے تو مس ذکر کی وجہ سے وضو واجب ہوتا ہے یا نہیں اس سلسلے میں تین اقوال ہیں۔

قول نمبر (۱) بذل المجہود ص ۱۱۰ ج ۱، معارف السنن ص ۲۹۵ ج ۱، نیل الاوطار ص ۱۹۳ ج ۱، اوجز المسالک ص ۹۳ ج ۱، امانی الاحبار ص ۲۳۹ ج ۱، بدایۃ المجتہد ص ۳۹ ج ۱ میں نقل فرمایا ہے کہ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ، امام اوزاعیؒ، سعید بن مسیبؒ، امام زہریؒ، عطاء بن رباحؒ وغیرہ کے نزدیک مس ذکر کی وجہ سے وضو واجب ہوجاتا ہے۔

قول نمبر (۲) بدایۃ المجتہد ص ۳۹ ج ۱ میں نقل فرمایا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک مس ذکر کا ناقض وضو ہونا تین شرطوں کے ساتھ مشروط ہے۔

شرط نمبر (۱) باطن کف سے پکڑنے سے وضو ٹوٹتا ہے ظاہر کف سے نہیں۔

شرط نمبر ۲: کپڑے کے اندر سے بغیر حائل کے پکڑنے سے وضو ٹوٹتا ہے کپڑے کے اوپر سے پکڑنے سے نہیں ٹوٹتا۔

شرط نمبر ۳: پکڑنے سے لذت حاصل ہونے کی وجہ سے وضو ٹوٹتا ہے۔ اس کے بغیر نہیں۔

قول نمبر (۳) مذکورہ تمام کتابوں میں نقل فرمایا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، حسن بصریؒ، حسن بن حیؒ، ربیعۃ الرائے، امام نخعیؒ، سعید بن جبیرؒ، عروہ بن زبیرؓ وغیرہ کے نزدیک مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے۔

نوٹ :- قول اول میں مس ذکر اصالۃً ناقض وضو ہے اور قول ثانی میں ضمناً ناقض وضو ہے۔

لہٰذا ان دونوں اقوال کے قائلین کو فریق اول قرار دیا جائے گا اور یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم کے مصداق ہیں اور قول ثالث کے کے قائلین کو فریق ثالث قرار دیا جائے گا اور یہی لوگ کتاب کے اندر و خالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق

دلائل

فریق اوّل کی دلیل شروع باب میں حضرت بسرہ بنت صفوان کی روایت ہے۔ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مرفوعاً نقل کیا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مس ذکر کی وجہ سے وضو کا حکم فرمایا کرتے تھے۔

حدیث شریف کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک دفعہ مروان بن حکم کی مجلس میں حضرت عروہ بن زبیرؓ اور مروان مسائل مس ذکر پر بحث ومباحثہ کر رہے تھے تو مروان بن حکم نے حضرت بسرہ کے حوالہ سے یہ حدیث بیان کی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مس ذکر سے وضو کا حکم فرمایا ہے یہ تو سن کر حضرت عروہ بن زبیرؓ نے سر تک نہیں اٹھایا تو مروان نے حضرت بسرہ کے پاس ایک پولیس کو بھیجا کہ معلوم کر کے آئے۔ انھوں نے آکر وہی حدیث بیان کی جو مروان نے بیان کی تھی تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مس ذکر ناقض وضو ہے۔

ص ۴۳ س ۱۵ وخالفھم فی ذلک آخرون فقالوا لا وضوء فیہ و احتجوا فی ذلک علی اھل المقالۃ الاولی ، یہاں سے ص ۴۶ تک فریق ثانی کی طرف سے فریق اول کی دلیل کے پانچ جوابات ، پھر گیارہ اعتراضات اور جوابات پیش فرمائیں گے۔

فریق ثانی کی طرف سے جوابات کی تفصیل

جواب نمبر (۱) ص ۴۳ س ۱۵ فقالوا فی حدیثکم ھذا سے تقریباً ڈیڑھ سطر کے اندر پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عروہ بن زبیرؓ کے بسرہؓ کی حدیث سن کر سر تک نہ اٹھانے کے دو مطلب ہو سکتے ہیں۔

مطلب نمبر ۱:۔ حضرت بسرہؓ حضرت عروہ کے نزدیک ایسے راویوں میں سے ہیں جن کی روایت قابل قبول نہیں ہے نیز حضرت بسرہؓ حضرت عروہؓ سے کم درجہ کے راویوں میں سے ہیں جس سے بسرہؓ کی حدیث ساقط الاعتبار ہو جاتی ہے۔ حضرت بسرہ کو دو وجہوں سے ضعیف قرار دیا ہے۔

(۱):۔ ان کی صحبت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ بہت ہی کم رہی ہے۔

(۲):۔ پورے ذخیرہ حدیث میں حضرت بسرہؓ کی صرف یہی روایت ہے۔

مطلب نمبر ۲:۔ جواب نمبر ۲ میں آ رہا ہے۔

جواب نمبر (۲) ص ۴۳ س ۱۷ وقد تابعہ علی ذلک غیرہ سے چار سطروں اندر پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عروہؓ سے کم درجہ کے محدثین نے بھی حضرت بسرہ کی حدیث کو کمزور قرار دیا ہے مثلاً حضرت ربیعہ فرماتے ہیں کہ بسرہؓ کی حدیث جیسوں سے تم لوگ ہلاکت میں پڑ جاؤ گے کیونکہ اگر خون اور حیض میں انگلی ڈال دینے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو ایک پاک عضو پکڑنے سے وضو کیسے ٹوٹے گا۔ اللہ کی قسم اگر مجھے بسرہؓ آکر اس جوتے کے بارے میں شہادت دیدے تو بھی میں انکی

شہادت کو قبول نہیں کروں گا۔ کیونکہ دین اسلام کی حکم رکن نماز ہے۔ اور نماز کا مدار طہارت پر ہے۔ تو کیا حضرات صحابہ کرام میں سے اس دین کو قائم کرنے والا بسرہؓ کے علاوہ کوئی نہیں تھا۔ یہ بات ہرگز نہیں ہوسکتی زیادہ سے زیادہ یہ ہوسکتا ہے کہ ذکر پکڑنے کی وجہ سے اگر مذی خارج ہوجاتی ہے تو وضو واجب ہوگا ورنہ نہیں، لہذا حضرت بسرہؓ نے قول رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا مطلب نہیں سمجھا۔

جواب نمبر (۳) ص ۴۳ س ۲۱ قال ابن زید علی ھذا ادرکنا مشیختنا ما منھم ، سے ایک سطر کے اندر پیش کیا جاتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عبداللہ بن زیدرضؓ کہتے ہیں کہ ہم نے اپنے تمام اصحاب کو اس بات پر متفق پایا ہے کہ اس میں کوئی بھی مس ذکر کی وجہ سے وضو کو واجب نہیں سمجھتے ہیں۔

جواب نمبر (۴) ص ۴۳ س ۲۲ وان کان انما ترک ان یرفع بذلک راسا سے تقریبا دو سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عروہؓ کا سر نہ اٹھانا اس وجہ سے تھا کہ مروان حضرت عروہ کے نزدیک مقبول راوی نہیں تھا۔

اور عروہ نے جس پولیس کو بسرہؓ کے پاس بھیجا تھا وہ بھی حضرت عروہ کے نزدیک مروان کے مقابلہ میں زیادہ کمزور تھا۔ نیز اس شرطی کے نام ونسب کا بھی پتہ نہیں تھا اس لئے یہ حدیث شریف قابل قبول نہیں ہوسکتی۔

جواب نمبر (۵) ص ۴۳ س ۲۴ وھذا الحدیث ایضا الخ سے تین سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث شریف مدلس ہے کیونکہ امام زہری اور عروہ کے بیچ میں عبداللہ بن ابوبکر ابن محمد بھی موجود ہے چونکہ عبداللہ بن ابوبکر زہری کے مقابلہ میں کمزور ہے اس لئے امام زہری نے کمزور راوی کو چھپا کر تدلیس کی ہے اور حدیث

مدلس خود تمہارے نزدیک بھی قابل قبول نہیں ہے لہذا اس کو استدلال میں پیش کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔

ص۲۳/۲۴ قال ابو جعفر سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ امام زہری کا اپنے استاذ کو چھوڑ کر حضرت عروہ کے ذریعے سے تدلیس کرنا دو طریقے سے ثابت ہے۔

طریقہ نمبر (۱) حضرت امام زہری کے استاذ عبداللہ بن ابو بکر تھے جو محدثین کے نزدیک زیادہ معتبر نہیں تھے۔ نیز امام شافعیؒ سفیان بن عیینہؒ سے نقل کرتے ہیں کہ ایک جماعت ایسی ہے جو محدثین کے نزدیک بالکل ناقابل اعتبار رہے۔ انھیں میں سے عبداللہ بن ابی بکر ہے جب ہم کسی کو ان لوگوں سے حدیث نقل کرتے ہوئے دیکھتے تھے تو ہم اس کا مذاق اڑاتے تھے تو معلوم ہوا کہ عبداللہ بن ابو بکر بے انتہا کمزور راوی ہے اس لئے امام زہریؒ نے حدیث کو مقبول ثابت کرنے کے لئے عبداللہ بن ابو بکر کو چھوڑ دیا ہے۔

طریقہ نمبر (۲) ص۲۴/۱ وقال آخرون سے تدلیس کا دوسرا طریقہ بیان فرماتے ہیں کہ امام زہریؒ کا استاذ عبداللہ بن ابو بکر نہیں ہے بلکہ ابو بکر بن محمد بن ہیں انھیں کو چھپا کر کے امام زہریؒ نے تدلیس کی ہے۔ اور یہ بھی زہری کے مقابلہ میں کمزور راوی ہے۔

مسلسل گیارہ اعتراضات وجوابات

اشکال نمبر (۱) ص۲۴/۴ فان قالوا فقد روی هذا الحدیث ایضا هشام بن عروة عن ابیه الخ سے آٹھ سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے۔

اسکا خلاصہ یہ ہے کہ آپ نے ماقبل میں بسرہؓ کی حدیث کو امام زہریؒ سے مدلس ثابت کر کے ضعیف قرار دیا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث شریف امام زہری کے علاوہ ہشام بن عروہ نے حضرت عروہ سے بھی نقل فرمایا ہے لہذا اس حدیث شریف کو مطلقاً ضعیف قرار دینا درست نہیں ہو سکتا ہے۔ صاحب کتاب نے ہشام بن عروہ سے اس مضمون کی حدیث شریف کو پانچ سندوں سے نقل فرمایا ہے۔ اور حدیث ہشام ایسے راویوں میں سے ہیں جن کی روایتوں میں کسی قسم کا تکلم نہیں کیا گیا ہے لہذا حدیث مس ذکر کو تسلیم کرنا لازم ہوگا۔

جواب ص ۴۴ س ۱۲ قیل لہ ان ھشام بن عروۃ الخ لم یسمع ھذا من ابیہ الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ کہ ہشام بن عروہؒ کی جو روایت پیش کی ہے وہ بھی مدلس ہے اسلئے کہ ہشام بن عروہ نے اپنے والد سے یہ حدیث نہیں سنی ہے، بلکہ والد کے شاگرد ابوبکر بن محمد سے سنی ہے اور ابوبکر بن محمد کمزور ہونے کی وجہ سے ان کی جگہ پر عروہ کو ذکر کر کے تدلیس کر دی ہے لہذا ہشام کی روایت سے بھی یہ حدیث معتبر نہیں ہوگی۔

اشکال نمبر (۲) ص ۴۴ س ۱۵ فان قالوا فقد رواہ عن عروۃؒ ایضاً غیر الزھری وغیر ھشام الخ سے دو سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے۔

اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ بسرہ کی حدیث نقل کرنے میں امام زہری اور امام ہشام کو مدلس قرار دے کر ان کی روایت کو ضعیف قرار دیا جائے تو ہم آپ سے کہیں گے کہ یہ حدیث شریف زہری اور ہشام کے علاوہ دوسرے لوگوں نے بھی روایت کی ہے جیسا کہ ابوالاسود نے یہ حدیث شریف نقل کیا ہے جو عبداللہ بن لہیعہؒ کے طریق سے ثابت ہے۔

جواب

صـ ۲۱ س ۱ قیل لھم کیف تحتجون فی ھذا بان لھیعۃ الخ سے تین سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ محدثین کے نزدیک ابن لہیعہ متروک الحدیث ہے اور اس جیسے راوی کی روایت سے استدلال کرنے کو تم خود درست نہیں سمجھتے ہو تو اپنے فریق مخالف کے خلاف استدلال میں پیش کرنا کیسے صحیح ہوسکتا ہے۔ نیز زہری کی سند سے اور ہشام کی سند سے حدیث شریف کا ناقابل اعتبار ہونا ثابت ہوا اور حضرت عروہؓ نے اس حدیث شریف کی طرف سر تک نہیں اٹھایا اور ابوالاسود کی سند میں ابن لہیعہ متروک ہے۔ تو ان تمام وجوہات کی بنا پر یہ حدیث قابل استدلال نہیں ہوسکتی۔

اشکال نمبر (۳)

صـ ۲۰ س ۴۴ وان احتجوا فی ذلک سے ڈیڑھ سطر کے اندر پیش کیا جاتا ہے اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث شریف حضرت عروہ نے حضرت عائشہؓ سے بھی روایت کی ہے جو عروہ سے ایک آدمی نے مسجد نبوی کے اندر بیان کی تھی۔ اور یحییٰ بن ابی کثیر نے سنا ہے۔

جواب

صـ ۲۱ س ۴۴ قیل لھم کفی بکم ظلما ان احتجوا بمثل ھذا الخ سے جواب دیا جاتا ہے کہ اس روایت کے اندر جس راوی سے یحییٰ بن ابی کثیر نے نقل کیا ہے وہ ایک ضعیف راوی ہے جس کو رجلا سے تعبیر کیا ہے۔ اور اس طرح مجہول راوی کی روایت تمہارے یہاں قابل استدلال نہیں ہوتی ہے تو ہمارے خلاف استدلال کرنا کتنا بڑا ظلم ہے۔

اشکال نمبر (۴)

صـ ۲۱ س ۴۴ وان احتجوا فی ذلک الخ سے تین سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ اس حدیث شریف کو حضرت عروہؒ نے زید بن خالد جہنیؓ سے

سے روایت کی ہے جو محمد بن اسحاق کی روایت سے ثابت ہے تو آپ کو
ماننا چاہیئے۔

جواب ص۲۲ س۲۵ قیل لہ انت لا تجعل محمد بن اسحٰق حجتہ فی شئی الخ سے جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ محمد بن اسحاق کی روایت تین وجہوں سے قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔

پہلی وجہ ۱:- اصول یہ ہے کہ جب ثقہ راوی اثقہ کی مخالفت کرے تو ثقہ کی روایت ساقط الاعتبار ہوتی ہے اور محمد بن اسحاق کو اگر ثقہ مان بھی لیا جائے تو ان کی مخالفت میں جو لوگ ہیں وہ اثقہ ہیں۔ اس لئے محمد بن اسحاق کی روایت ساقط الاعتبار ہوگی۔

دوسری وجہ ۲:- یہ ہے کہ محمد بن اسحاق جب تنہا کوئی روایت نقل کرتے ہیں تو ساقط الاعتبار ہوتی ہے۔

تیسری وجہ ۳:- مس ذکر والی حدیث شریف بذات خود منکر ہے اور مناسب یہ ہے کہ اس کو بالکل غلط قرار دیا جائے اس لئے کہ زید بن خالد کی وفات ۵۰ھ میں ہوئی اور مروان کی وفات ۶۵ھ میں ہوئی اور حضرت عروہ اور مروان کے درمیان مس ذکر کے سلسلے میں جو مذاکرہ ہوا وہ مروان کی زندگی میں زید بن خالد جہنیؓ کی وفات کے بعد ہوا ہے۔ اور محمد بن اسحاق کی روایت میں اس کی صراحت ہے کہ مس ذکر کی روایت حضرت عروہ نے زید بن خالد جہنیؓ سے روایت کی ہے حالانکہ مروان کی مجلس میں حضرت عروہ یہ فرما رہے ہیں کہ یہ حدیث شریف ہم نے نہیں سنی ہے لہذا کہنا پڑے گا کہ یہ حدیث شریف فی نفسہ منکر ہی نہیں بلکہ غلط ہے تو اس سے کس طرح استدلال کیا جا سکتا ہے۔ کیونکہ حضرت عروہ خود فرما رہے ہیں کہ ہم نے یہ حدیث شریف نہیں سنی ہے۔

نوٹ :- یہاں اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ حضرت امام طحاویؒ نے یہ جو فرمایا ہے کہ مروان کی وفات سے پہلے حضرت زید بن خالد کی وفات ہوئی ہے اور مس ذکر کا مذاکرہ زید بن خالد کی وفات کے بعد ہوا ہے اس لئے محمد بن اسحاق کی روایت غلط ہے امام طحاوی کی یہ بات مسلم نہیں ہے اس لئے کہ زید بن خالد جہنیؓ کی وفات ۷۸ھ میں ہوئی ہے اور مروان کی وفات ۶۵ھ میں ہوئی ہے لہذا ممکن ہے کہ مروان کی وفات کے بعد حضرت عروہؓ نے یہ حدیث شریف حضرت زید بن خالد سے سنی ہو۔

جواب حضرت زید بن خالد کی وفات کے سلسلے میں پانچ اقوال ہیں : (۱) ۵۰ھ میں ۔ (۲) حضرت معاویہؓ کے آخری زمانہ میں ۔ (۳) ۶۸ھ میں ۔ (۴) ۷۲ھ میں ۔ (۵) ۷۸ھ میں ۔ حضرت امام طحاویؒ کے نزدیک محقق قول یہی ہے کہ ۵۰ھ میں وفات پائی ہے لہذا یہ کہا جاسکتا ہے کہ حضرت زید بن خالد کی وفات کے بعد یہ مذاکرہ پیش آیا ہو۔

اشکال نمبر (۵) ص ۴۴ س ۲۹ فان احتج فی ذلک الخ سے تین سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ حدیث مس ذکر کو عمرو بن شریح نے عن ابن شہاب عن عروہ کے طریق حضرت عائشہؓ صدیقہ سے روایت کی ہے لہذا یہ حدیث شریف کو تسلیم کرنا چاہیئے۔

جواب ص ۴۵ س ۳ انتم لاتسوغون الخ سے دو سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ عمرو بن شریح کی روایت تمھارے نزدیک قابل حجت نہیں ہے تو اپنے مخالف کے خلاف پیش کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے جب کہ یہ حدیث شریف بذات خود منکر بھی ہو۔

اشکال نمبر (۶) ص۴۵ س۵ وان احتجوا فی ذلک الخ سے ڈیڑھ سطر کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث شریف حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مروی ہے جو صدقہ بن عبداللہ کے طریق سے ثابت ہے۔ لہذا آپ کو تسلیم کرنا چاہیئے۔

جواب ص۴۵ س۶ قیل لہم سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ صدقہ ابن عبداللہ خود تمہارے نزدیک ضعیف راوی ہے اس کے ذریعہ سے استدلال کرنا کیسے درست ہوگا۔ نیز ہشام بن زید حفاظ حدیث میں سے ہیں لیکن یہ بھی امام زہریؒ وغیرہ کے مقابلہ میں ضعیف ہیں لہذا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

اشکال نمبر (۷) ص۴۵ س۸ وان احتجوا فی ذلک سے ڈیڑھ سطر کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ مس ذکر کی حدیث شریف عبداللہ بن عمر سے علاء بن سلیمان کے طریق سے ثابت ہے۔ تو اگر تم صدقہ بن عبداللہ کی روایت کو نہیں مانتے ہو تو علاء بن سلیمان کی روایت کو مانو۔

جواب ص۴۵ س۸ قیل لہم سے جواب دیا گیا ہے کہ علاء بن سلیمان بھی تمہارے نزدیک ضعیف ہیں

اشکال نمبر (۸) ص۴۵ س۱۱ وان احتجوا فی ذلک سے دو سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ مس ذکر کی روایت حضرت ابوہریرہؓ سے یزید بن عبدالملک کے طریق سے ثابت ہے۔

جواب ص۴۵ س۱۱ قیل لہم یزید ھذا عندکم منکر الحدیث سے جواب دیا جاتا ہے کہ یزید بن عبدالملک بھی تمہارے نزدیک منکر الحدیث ہے لہذا اس کے ذریعہ سے استدلال کرنا درست نہیں ہوسکتا۔

اشکال نمبر (۹) ص ۴۵ س ۱۲ وان احتجوا فی ذلک الخ سے دو سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ حدیث شریف جابر بن عبد اللہ سے محمد بن عبد الرحمان کے طریق سے ثابت ہے۔ لہذا تسلیم کرنا چاہیئے۔

جواب ص ۴۵ س ۱۳ هذا الحديث كل من رواه عن ابی ذئب سے تقریباً چار سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ محمد بن عبد الرحمن سے جتنے حفاظ حدیث اس حدیث کو نقل کرتے ہیں وہ سب محمد بن عبد الرحمن پر حدیث شریف کو موقوف رکھتے ہیں اور محمد بن عبد الرحمن حفاظ حدیث کے مقابلہ میں تمہارے نزدیک قابل حجت نہیں ہیں نیز حدیث منقطع تمہارے نزدیک حجت نہیں بنتی ہے تو اس کے ذریعہ سے استدلال کس طریقہ سے درست ہو سکتا ہے۔

اشکال نمبر (۱۰) ص ۴۵ س ۱۷ وان احتجوا فی ذلک سے تقریباً چار سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث شریف حضرت ام حبیبہؓ سے عن مکحول عن عنبسہ کے طریق سے ثابت ہے۔

جواب ص ۴۵ س ۲۱ قیل لهم هذا حديث منقطع ايضاً سے ڈیڑھ سطر کے اندر جواب دیا ہے کہ مکحول کا سماع عنبسہ سے نہیں ہے۔ اس لئے یہ حدیث منقطع ہے اور تمہارے نزدیک حدیث منقطع قابل استدلال نہیں ہے۔

اشکال نمبر (۱۱) ص ۴۵ س ۲۳ واحتجوا فی ذلک سے چار سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ یہ حدیث شریف حضرت بسرہ سے عروہ بن شعیب عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے ثابت ہے۔

جواب ص ۴۵ س ۲۷ قیل لهم انتم تزعمون ان عمرو بن شعيب لم يسمع من ابيه شيئاً الخ سے دو سطروں کے اندر دیا جا ہے کہ خود

تم یہ کہتے ہو کہ عمرو بن شعیبؒ نے اپنے باپ سے کچھ نہیں سنا بلکہ جو کچھ روایت کرتے ہیں وہ اپنے باپ کی کاپی سے نقل کیا کرتے ہیں لہذا یہ حدیث شریف تمھارے قول کے مطابق منقطع ہے۔ جب تمھارے نزدیک قابل استدلال نہیں تو ہمارے خلاف پیش کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے۔

ص۴۵ س۲۷ فقد ثبت فساد ھذہ الآثار کلھا الخ سے صاحب کتاب نے یہ بات ثابت کر دی ہے کہ مذکور گیارہ اعتراضات وجوابات کے ذیل میں ان تمام روایات کا فساد ثابت ہو جاتا ہے کہ جن کے ذریعہ سے مس ذکر سے وضو لازم کیا جاتا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

اور وار دھونے والا اشکال

ص۴۵ س۲۹ وقد رویت آثار عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یخالف ذلک الخ سے اخیر باب تک فریق ثانی کی جانب سے چار دلیلیں اور اشکال وجواب پیش کیا جائے گا۔

دلیل نمبر (۱)

ص۴۶ س۱ فمنہا ما حدثنا سے گیارہ سطروں کے اندر دلیل نمبر(۱) پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت طلق بن علیؓ سے یہ روایت ثابت ہے کہ انھوں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مس ذکر کے متعلق سوال کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا کہ مسِ ذکر سے وضو واجب نہیں ہے۔ نیز اگر طلق بن علی سے یہ روایت ملازم بن عمرو کے طریق سے ایک طرح ثابت ہے کہ حضرت طلق بن علیؓ فرماتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس ایک آدمی آیا اور سوال کیا کہ جو شخص وضو کے بعد اپنے ذکر کو پکڑے تو اس سے وضو واجب ہے یا نہیں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا

کہ کیا ذکر تمہارے اعضاء میں سے ایسا عضو نہیں ہے کہ اس کے پکڑنے میں کیا حرج ہے؟

حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول سے ثابت ہوتا ہے کہ مس ذکر سے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے وضو کا حکم نہیں فرمایا ہے۔ نیز حضرت ملازم بن عمرو کی یہ روایت جو عبد اللہ بن بدر سے ثابت ہے۔ یہ صحیح مستقیم الاسناد ہے اور اس روایت کے اندر اضطراب واختلاف بھی نہیں ہے اور نہ اس کی سند میں اضطراب ہے نہ متن میں۔ اور بسرہؓ کی روایت میں متن میں اضطراب ہے اور صحیح اور مستقیم الاسناد بھی نہیں ہے۔ لہذا حضرت بسرہؓ کی روایت کے مقابلہ میں طلق بن علی کی روایت جو ملازم بن عمرو کے طریق سے ہے زیادہ اولیٰ ہوگی اس لئے بسرہؓ کی روایت کی طرف توجہ نہیں کی جائے گی اور طلق بن علی کی روایت سے استدلال کیا جائے گا۔

خلاصہ یہ نکلا کہ حضرت طلق بن علی کی روایت قیس بن طلق سے دو آدمیوں نے روایت کی ہے۔ (۱) محمد بن جابر۔ (۲) ملازم بن عمرو عن عبد اللہ بن بدر السہیلی عن قیس بن طلق۔

نوٹ:۔ اوجز المسالک ج ۱ ص ۹۲، امانی الاحبار ج ۱ ص ۲۳۵ میں دار قطنی شریف کے حوالہ سے ایک مناظرہ نقل فرمایا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امام رجاء بن المرجاء فرماتے ہیں کہ مسجد خیف کے اندر ایک مرتبہ میں اور امام احمد بن حنبلؒ، یحییٰ بن معینؒ، علی بن المدینیؒ چار آدمی نے مس ذکر کے سلسلے میں مذاکرہ کیا تو یحییٰ بن معین نے بسرہؓ بنت صفوان کی روایت پیش کی اور فرمایا کہ مس ذکر سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

تو حضرت امام علی بن المدینی نے فرمایا کہ بسرہؓ کی روایت ضعیف ہے کہ حضرت عروہ نے بسرہؓ سے نہیں سنا بلکہ دونوں کے درمیان میں مروان اور انس کی پولیس ہے اور دونوں کے دونوں متکلم فیہ ہیں۔ اور ساتھ ساتھ

حضرت طلق بن علی کی روایت پیش کی تو حضرت یحییٰ بن معین نے طلق بن علی کی روایت پر جرح پیش کی اور فرمایا کہ اس روایت کی سند میں محمد بن جابر متکلم فیہ ہیں تو علی بن مدینی نے جواب دیا کہ ہم محمد بن جابر کی روایت سے استدلال نہیں کرتے ہیں بلکہ ملازم بن عمرو عن عبداللہ بن بدر سہیمی کے طریق سے استدلال کرتے ہیں۔ پھر یحییٰ بن معین نے اشکال کیا کہ عبداللہ بن بدر کے استاذ قیس بن طلق ہیں اور محدثین نے ان کی روایت قبول نہیں کی۔ تو حضرت امام احمد بن حنبل نے فرمایا کہ تم دونوں کی بات صحیح ہے کہ یہ دونوں روایت متکلم فیہ ہے تو اس پر امام یحییٰ بن معین نے سلسلۃ الذہب پیش کیا اور سلسلۃ الذہب حسب ذیل سند کو کہا جاتا ہے۔

مالک عن نافع عن عبد اللہ بن عمر، تو اس پر علی بن مدینی نے عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت پیش کی اور فرمایا کہ جب عبداللہ بن مسعودؓ اور عبداللہ بن عمر کی روایت میں تعارض ہو جائے تو عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔ تو اس پر یحییٰ بن معین نے اشکال کر کے کہا کہ عبداللہ بن مسعود کی روایت میں ابو قیس آیا ہے جو کہ کمزور راوی ہے تو اس پر علی بن مدینی نے عمار بن یاسر کی روایت اس طرح پیش کی قال حدثنا ابو نعیم قال حدثنا مسعر عن عمیر بن سعید عن عمار بن یاسر، اور فرمایا کہ اس سند کے سارے راوی معتبر ہیں تو اس پر امام احمد بن حنبلؒ نے فرمایا کہ عبداللہ بن عمر اور عمار بن یاسر دونوں ایک درجے کے راوی ہیں۔

اس مناظرہ کا نتیجہ یہ نکلا کہ ان چاروں حفاظ حدیث کے نزدیک حضرت بسرہؓ کی روایت ضعیف ہے اس سے استدلال درست نہیں ہے جس کی طرف صاحب کتاب نے ص۴۶ س۱۱ میں علی بن مدینی یقول حدیث ملازم هذا احسن من حديث بسرةؓ سے اشارہ فرمایا ہے۔

نظرِ طحاوی

فریق ثانی کی دلیل نمبر (۲)

ص ۴۶ / ۱۲ فان کان ھذا الباب یوخذ من طریق الاسناد و استقامتہ فحدیث ملازم ھذا احسن اسناداً وان کان یوخذ من طریق النظر سے دوسطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے خلاصہ یہ ہے کہ اگر سند کے اعتبار سے دیکھا جائے تو ملازم بن عمرو کی روایت زیادہ بہتر ہے اور نظر و فکر کے اعتبار سے دیکھا جائے تو یہ بات واضح ہے کہ فریق اول بھی یہ کہتے ہیں کہ باطن کف سے پکڑنے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے اور ظاہر کف اور کلائی سے پکڑنے سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو عقل کا تقاضا یہ ہے کہ ظاہر کف اور باطن کف دونوں کا حکم برابر ہو اور جب ظاہر کف سے وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو باطن کف سے بھی وضو نہیں ٹوٹنا چاہئے۔

دلیل نمبر (۳)

ص ۴۶ / ۱۴ ولقد رایناہ لو ماسہ بفخذہ سے پیش کی جاتی ہے کہ ران عورت اور عیب کی چیز ہے اس لئے اس کا چھپانا بھی ضروری ہے تو اگر یہ عیب کی چیز ذکر کو لگ جائے تو بالاتفاق وضو نہیں ٹوٹتا ہے تو ہتھیلی جو عیب کی چیز نہیں نہیں ہے اس کے لگنے سے وضو کیسے ٹوٹ سکتا ہے لہذا آپ کی توجیہ ہرگز درست نہیں ہوسکتی۔

اشکال

ص ۴۶ / ۱۵ فقال الذین ذھبوا الی ایجاب الوضوء منہ الخ سے تقریباً دس سطروں کے اندر اشکال پیش کیا جاتا ہے۔

خلاصہ اشکال یہ ہے کہ ناقض وضو کے قائلین کہتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اصحاب نے باطن کف سے ذکر پکڑنے کی وجہ سے وضو واجب قرار دیا ہے۔ مثال کے طور پر تین صحابی کے فتاوی پیش کیے جاتے ہیں۔

صحابی نمبر (۱) حضرت سعد بن ابی وقاص رض کا فتویٰ ہے کہ ان کے صاحبزادے مسعب بن سعد رض فرماتے ہیں کہ میں اپنے والد کے سامنے قرآن کریم لے کر کھڑا رہا تو بے خیالی میں میرا ہاتھ ذکر تک پہنچ گیا تو مجھ کو وضو کرنے کا حکم فرمایا۔

صحابی نمبر ۲ حضرت عبداللہ بن عباس رض کا فتویٰ ہے۔

صحابی نمبر ۳ حضرت عبداللہ بن عمر رض کا فتویٰ اور عمل ہے۔
عمل یوں ہے کہ حضرت مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ ہم نے حضرت ابن عمر رض کے ساتھ نماز ادا کی پھر انھوں نے اثنار سفر میں اونٹ بیٹھا کر دوبارہ نماز ادا فرمائی تو ہم نے کہا اے ابوعبدالرحمٰن آپ نے نماز کیوں لوٹائی تو ابن عمر رض نے جواب دیا کہ مجھے یاد ہے کہ میں نے نماز ادا کر لی تھی لیکن میں نے اپنے ذکر کو پکڑ لیا تھا اور اعادہ وضو سے قبل نماز ادا کی اس لئے نماز لوٹائی ہے ان تینوں صحابہ کے فتوے اور عمل سے مس ذکر کا ناقضِ وضو ہونا بالکل واضح ہے۔

جواب ص ۴۶ / ۲۴ قیل لہم اما ما رو ینموہ عن مسعب بن سعدؒ یہاں سے حضرت سعد بن ابی وقاص کے فتویٰ کے دو جواب دیئے جائیں گے۔

جواب نمبر ۱ ص ۴۶ / ۲۴ قیل لہم سے تقریباً سات سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ اشکال کے حضرت مسعب بن سعد کے شاگرد حکمؒ نے جو روایت کی ہے اس کے خلاف مسعب بن سعد کے دوسر شاگرد اسماعیل بن محمد نے روایت کی۔ چنانچہ حضرت مسعبؒ فرماتے ہیں کہ میں اپنے والد کے پاس قرآن کریم پکڑا تو میں اپنے بدن کو کھجلاتے ہوئے ذکر تک پہنچ گیا تو والد صاحب نے فرمایا کہ تم نے ذکر پکڑ لیا۔ تو میں نے جواب دیا کہ ہاں کھجلا رہا تھا تو وہاں بھی ہاں پہنچ گیا تو والد صاحب نے

مجھ سے کہا اپنے ہاتھ میں مٹی رگڑو اور ہتھیلی کو دھونے کا حکم فرمایا۔ تو اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سعدؓ نے وضوشرعی کا حکم نہیں فرمایا بلکہ وضولغوی کا حکم فرمایا تھا، لہذا اشکال جو وضو کا تذکرہ ہے وہاں بھی وضولغوی یعنی غسل یدمراد ہوگا۔

جواب (۲) ص ۴۷ س ۲ وقد روی عن سعد من قولہ انہ لا وضوء فی ذلک الخ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت سعد بن وقاص رضی اللہ عنہ سے سوال کیا گیا کہ مس ذکر سے وضو کرنا چاہئے تو حضرت سعدؓ نے جواب دیا کہ اگر ذکر ناپاک ہے تو اسے کاٹ کر پھینک دو۔ ایسی بات نہیں ہے کہ اسے چھونے سے وضو ٹوٹ جائے گا۔ کیونکہ وہ بھی تمہارا ایک عضو ہے لہذا سعدؓ کے اس فتوے سے واضح ہوجاتا ہے کہ ان کے نزدیک بھی مس ذکر سے وضو لازم نہیں ہوتا اور جہاں وضو کرنے کا حکم فرمایا تھا، وہاں وضولغوی مراد ہے، نہ کہ وضوشرعی۔

حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتوی کا جواب:

ص ۴۷ س ۱۴ میں واما ما روی عن ابن عباس سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن عباس کا فتوی امام قتادہ کے طریق سے جو ناقض وضو کے سلسلے میں گذرا ہے اس کے خلاف حضرت ابن عباسؓ کا فتوی اور عمل امام سعید بن جبیرؒ وغیرہ سے منقول ہے تو معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباس کے فتوی کے درمیان تعارض ہے اس لئے اس سے استدلال درست نہیں ہوسکتا ہے۔

حضرت ابن عمرؓ کے فتوی کا جواب

ص ۴۷ س ۱۱ فلم نعلم احدا من اصحاب

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم افتی بالوضوء منہ غیر ابن عمر
وقد خالفہ فی ذلک اکثر اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
سے انیس ۱۹ سطروں کے اندر جواب پیش کیا جاتا ہے ۔
خلاصہ جواب یہ ہے کہ مس ذکر کے ناقض وضو ہونے کے سلسلے میں
حضرات صحابہ میں سے ابن عمر کے علاوہ کسی نے بھی فتوی نہیں دیا اور ابن عمر
کا فتوی صحیح سندوں کے ساتھ ثابت ہے لیکن اکثر صحابہ نے ابن عمر کے اس
فتوی کی مخالفت کی ہے ۔
چنانچہ صاحب کتاب نے بطور مثال کے پانچ صحابہ کے فتوی اور عمل
کو ابن عمر کے خلاف نقل فرمایا ہے ۔

صحابی ۱ حضرت علیؓ کا فتوی ہے وہ فرماتے ہیں کہ مجھے کوئی
پرواہ نہیں ہوتی ہے کہ میں اپنی ناک کو پکڑوں یا کان کو پکڑوں یا ذکر کو
پکڑوں سب برابر ہے جس کو صاحب کتاب نے ص ۴ س ۱۲ سے ڈیڑھ سطر
کے اندر پیش فرمایا ہے ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا فتوی ہے وہ فرماتے ہیں
کہ مجھے کوئی پرواہ نہیں کہ میں نماز کے اندر اپنے ذکر یا کان یا ناک کو پکڑوں
کیونکہ سب کا حکم برابر ہے ۔ اس کو صاحب کتاب نے ص ۴ س ۱۲ میں حدثنا
ابو بکر سے تقریبًا پانچ سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے ۔

صحابی ۳ حضرت عمار بن یاسرؓ کا فتوی ہے وہ فرماتے ہیں کہ
ذکر بھی ناک کی طرح ایک عضو ہے اور ہتھیلی کے لئے بہت سی جگہ ہے ،
جہاں وہ پہنچ جائے ناک کو پہنچ جائے یا ذکر کو پہنچ جائے برابر حکم
ہے جس کو صاحب کتاب نے ص ۴۷ س ۱۸ اخبرنا ابو بکرہ سے دو سطروں کے
اندر پیش فرمایا ہے ۔

صحابی ۴ حضرت ابوہریرہؓ کا فتوی ہے ساتھ ساتھ حضرت

علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت حذیفہ بن یمان، حضرت عمران بن حصینؓ کا بھی فتویٰ ہے جس کو صاحب کتاب نے ص۴۷ س۲۴ حدثنا ابن مرزوق سے تقریبًا پانچ سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے۔

ص۴۷ س۲۶ و رجل آخر کے مصداق حضرت ابوہریرہؓ ہیں فان کان یجب فی مثل هذا تقلید ابن عمر فتقلید من ذکرنا اولی من تقلید ابن عمر، اس عبارت سے یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر ابن عمر کی تقلید کرنا واجب ہے تو مذکورہ صحابہ کرام کی تقلید کرنا ابن عمرؓ کی تقلید کے مقابلہ میں زیادہ اولیٰ ہوگا لہذا ابن عمر کی روایت کو چھوڑ کر ان حضرات کی روایت پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

دلیل نمبر (۴) ص۴۸ س۱ وقد روی ذلک من سعید بن المسیب والحسن سے آخر باب تک پیش کی جاتی ہے کہ اجلۂ تابعین میں سے حضرت سعید بن المسیب اور حسن بصری کا فتویٰ یہی ہے کہ مس ذکر ناقض وضو نہیں ہے صاحب کتاب نے حضرت سعید بن المسیب کے فتویٰ کو ایک سند کے ساتھ اور حسن بصری کے فتویٰ کو تین سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔ اور اسی کو ہمارے علماء ثلثہ نے اختیار کیا ہے

باب المسح علی الخفین کم وقتہ للمقیم

ع۱:- جواز مسح کے بارے میں۔ ع۲:- مسح کی حد و تحدید کے بارے میں ع۳:- محل مسح۔ ع۴:- صفت موزہ۔ ع۵:- شرط مسح۔ ع۶:- نواقض مسح۔ ع۷:- مدت مسح۔ ان میں مسئلہ ع۷ متعلق اس باب میں بحث کی جائے گی۔

کی

مسئلہ نمبر (۱) جواز مسح کے سلسلے میں ہے کہ مسح علی الخفین جائز ہے یا نہیں اس سلسلہ میں بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۶، امانی الاحبار ج ۲ ص ۱، معارف السنن ج ۱ ص ۳۳۱، نیل الاوطار ج ۱ ص ۱۷۳، بذل المجہود ج ۱ ص ۹۶ میں تین مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ۱: شیعہ امامیہ اور خوارج کے نزدیک مسح علی الخفین علی الاطلاق جائز نہیں۔

مذہب نمبر ۲: امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق مسح علی الخفین صرف مسافر کے لئے جائز ہے مقیم کے لئے نہیں۔ جیساکہ بدایۃ المجتہد میں ہے۔

مذہب نمبر ۳: حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور فقہاء و محدثین اور امام مالکؒ کے دوسرے قول کے مطابق مسح علی الخفین مقیم و مسافر دونوں کے لئے جائز ہے۔ نیز امام ابوحنیفہ کے نزدیک اہل سنت والجماعت کی شرائط میں سے یہ ہے کہ مسح علی الخفین کو جائز سمجھے۔ چنانچہ علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع ج ۱ ص ۷ میں اہل سنت والجماعت کی چار شرطیں نقل فرمائی ہیں۔

شرط ۱: شیخین کو فضیلت دینا۔ شرط ۲: ختنین سے محبت رکھنا۔ شرط ۳: مسح علی الخفین کو جائز سمجھنا۔ شرط ۴: نبیذ تمر کو حلال سمجھنا۔

مسئلہ نمبر (۲) موزے پر مسح کی تحدید کیا ہے؟ اس سلسلے میں بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۹ پر چار مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

قول نمبر ۱: امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک اعلیٰ خف پر مسح کرنا واجب اور اسفل خف پر مسح کرنا مستحب ہے۔

قول نمبر ۲: ابن نافع مالکیؒ کے نزدیک اعلیٰ و اسفل دونوں پر

مسح کرنا واجب ہے۔

قول نمبر ۳ امام اشہبؒ کے نزدیک اختیار ہے کہ اعلیٰ و اسفل کسی پر بھی مسح کرنے سے واجب ادا ہو جائے گا۔

قول نمبر ۴ امام ابو حنیفہؒ، احمد بن حنبلؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک اعلیٰ خف پر مسح کرنا جائز ہے۔ اسفل پر مسح کرنا جائز نہیں

مسئلہ نمبر (۳) محل مسح کیا ہے؟

اس سلسلہ میں دو قول ہیں۔

قول نمبر ۱ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک موزے پر مسح کرنا جائز ہے جوربین پر مسح کرنا جائز نہیں ہے۔

قول نمبر ۲ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک موزے اور جوربین دونوں پر مسح کرنا جائز ہے بشرطیکہ جوربین ثخنین ہوں۔

مسئلہ نمبر (۴) صفت خف کی شرط کیا ہے؟

اس سلسلہ میں چار اقوال ہیں۔ اور صفت خف سے مراد موزے کا صحیح ہونا اور پھٹا ہوا ہونا ہے۔

قول نمبر ۱ امام مالکؒ کے نزدیک خرق یسیر معاف ہے اور اگر زیادہ پھٹا ہوا ہو تو اس پر مسح جائز نہیں ہے۔ نیز قلیل و کثیر کی مقدار متعین نہیں ہے۔

قول نمبر ۲ امام سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب تک موزے کا نام باقی ہو تو اس پر مسح کرنا جائز ہے چاہے کتنا ہی بڑا پھٹا ہوا ہو، اس سے کوئی فرق نہیں آتا۔

قول نمبر ۳ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تین انگشت کی مقدار جائز ہے اس سے زیادہ نہیں۔

قول نمبر ۴ : امام شافعیؒ کے نزدیک اگر مقدم خف سے پھٹا ہوا ہو تو تین انگلی کی مقدار ہو تو معاف ہے اس سے زیادہ نہیں اور اگر مؤخر خف سے پھٹ جائے تو علی الاطلاق جائز ہے چاہے کتنا ہی پھٹا ہوا ہو۔

مسئلہ نمبر (۵) لبس خف کی شرط کیا ہے ؟

تو بالاجماع شرط یہ ہے کہ موزہ بھی پاک ہو اور پاکی پر ہی پہنا ہو۔

مسئلہ نمبر (۶) نواقض مسح کیا ہیں ؟

ہر وہ چیز جو ناقض وضو ہے وہ ناقض مسح بھی ہے لیکن موزے کا پیروں سے نکل جانا یا نکال لینا ناقض مسح ہے یا نہیں اس سلسلہ میں دو قول ہیں۔

قول نمبر ۱ : ائمۂ اربعہؒ اور جمہور کے نزدیک اگر طہارت پر نکل جائے تو صرف پیر دھو کر موزہ پہن لینا کافی ہے وضو کی ضرورت ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر حدث پر نکل جائے تو وضو کی ضرورت ہے

قول نمبر ۲ : امام عبدالرحمٰن بن ابی لیلیٰؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک موزہ کے نکل جانے کی وجہ سے طہارت ختم نہیں ہوتی ہے لہٰذا اگر طہارت پر موزہ نکل جائے تو پیر دھونے کی ضرورت نہیں ہے بغیر دھلے موزہ پہن کر مسح کرنا جائز ہے ہاں البتہ موزہ نکل جانے کے بعد حدث لاحق ہو جائے تو پھر طہارت کی ضرورت ہے۔

مذکورہ بالا چھ مسائل مزید افادے کے لئے آپ کے سامنے پیش کئے ہیں۔ صاحب کتاب ان مسائل سے بحث نہیں کریں گے۔

مسئلہ نمبر (۷) یہی مسئلہ ہمارے لئے زیر بحث ہے کہ مدتِ مسح کیا ہے ؟

اس سلسلہ میں نیل الاوطار ص ۱۷۳ ج ۱، معارف السنن ص ۳۳۲ ج ۱، بدایۃ المجتہد ص ۲۰ ج ۱، امانی الاحبار ص ۵ ج ۲ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ۱ امام مالکؒ، لیث بن سعدؒ اور امام اوزاعیؒ اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق مسح علی الخفین کے لئے کوئی مدت متعین نہیں ہے۔ ایک مرتبہ موزہ پہن کر جب تک چاہے، مسح کر سکتے ہیں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر ۲ امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق امام حسن بن حیؒ، داؤد بن علی سفیان ثوریؒ، احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ اور جمہور فقہاء کرامؒ کے نزدیک مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مسح کرنا جائز ہے اس سے زیادہ جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی طرف سے تین۳ دلیلیں پیش کیجاتی ہیں

دلیل نمبر ۱ حضرت ابی ابن عمارہؓ جنھوں نے حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ قبلتین کی طرف نماز پڑھی ہے ان کی روایت ہے کہ حضرت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے یہ فرمایا تھا کہ تم سات دن تک مسح کر سکتے ہو پھر فرمایا، امسح ما بدا لک یعنی جتنے دن چاہو مسح کر سکتے ہو۔

اس حدیث شریف سے معلوم ہوتا ہے کہ مدت مسح کی کوئی بھی

تعیین نہیں ہے۔

صاحب کتاب نے اس حدیث شریف کو ص۴۸ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ ص۴۸ وصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عمارۃ القبلتین اس عبارت کے اندر لفظ عمارہ سے پہلے لفظ ابی ابن کا اضافہ ہونا چاہئے۔ پوری عبارت یوں ہونی چاہئے وصلی مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ابی ابن عمارۃ القبلتین،

دلیل نمبر (۲) ص۴۸ وقد شذ ذلک ما روی عن عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ الخ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عقبہ بن عامر رض فرماتے ہیں کہ دور فاروقی میں ملک شام سے مدینہ کا سفر کیا اور جمعہ کے دن شام کو روانہ ہو کر دوسرے جمعہ کو مدینہ منورہ پہنچا اور میرے پیر میں دو جرمقانی موزے تھے تو حضرت عمر رض نے مجھ سے معلوم کیا کہ آپنے یہ دونوں موزے کب پہنے ہیں تو میں نے جواب دیا کہ گذشتہ جمعہ کو پہنے تھے اور اس جمعہ تک نہیں نکالے تو حضرت عمر رض نے جواب دیا کہ آپ نے سنت ادا کی۔ تو حضرت عمر رض کے اس قول سے بھی واضح ہو جاتا ہے۔ کہ مسح علی الخفین کے لئے ایک دن ایک رات، یا تین دن تین رات تک مدت متعین کرنا درست نہیں ہے کیونکہ حضرت عمر رض نے تین دن سے زیادہ مدت پر مسح کرنے کو سنت کہا ہے اور سنت صرف حضور ﷺ کی ہی ہو سکتی ہے۔

دلیل نمبر (۳) حضرت خزیمہ رض کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر ہم تین دن تین رات سے زائد

مسح کی اجازت مانگتے تو یقیناً حضور اجازت مرحمت فرماتے۔ حضرت خزیمہؓ کے الفاظ ص ۴۹ س ۱۱ ولو استزدناہ لزادنا ہیں تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تین دن سے زائد مسح کرنا جائز ہے۔

دلیل نمبر (۱) کا جواب

حضرت ابی بن عمارہؓ کی روایت کے خلاف اجلۂ صحابہ سے متواتر سندوں سے مرفوع روایتیں مروی ہیں۔ جن کے اندر مقیم کے لئے ایک دن ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن تین رات سے زیادہ کی اجازت نہیں ہے اسلئے ان متواتر روایتوں کے مقابلہ میں ابی بن عمارہؓ کی روایت قابل استدلال نہیں ہوسکتی ہے۔ اور ابی بن عمارہ کی روایت کے خلاف روایتیں فریق ثانی کے دلیل ۱ میں آرہی ہے۔

دلیل نمبر (۲) کا جواب

حضرت عمرؓ کے قول کے تین جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر ۱: ص ۴۸ س ۲۳ وقالوا اما ما رویتموہ عن عمرؓ من قولہ اصبت السنۃ فلیس فی ذلک دلیل سے تقریباً سات سطروں کے اندر جواب دیا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ سنت جس طرح حضور سے ہوتی ہے اسی طرح خلفاء راشدین سے ثابت ہے۔ جیسا کہ عرباض بن ساریہؓ کی روایت میں ہے علیکم بسنتی وسنۃ الخلفاء الراشدین الحدیث، لہذا عقبہ بن عامر کی روایت میں حضرت عمرؓ کے قول اصبت السنۃ میں حضرت عمرؓ نے اپنے قول کو سنت سے تعبیر فرمایا ہے نیز قول صحابی کا سنت ہونا امام سعید بن المسیبؒ کے قول سے بھی ثابت ہو رہا ہے کہ ربیعۃ الرائی نے سعید بن المسیب عورتوں کی انگلیوں کی دیت کے سلسلے میں سوال کیا تو سعید بن المسیب

نے جواب دیا کہ مردوں کی انگلیوں کی دیت کی طرح ایک انگلی کی دیت دس اونٹ ہے۔ اور بیشک یہ سنت سے ثابت ہے۔ یعنی زید بن ثابت رضؓ کے قول سے ثابت ہے۔ تو امام سعید بن المسیبؒ نے حضرت زید بن ثابتؓ کے قول کو سنت سے تعبیر فرمایا ہے۔ اسی طرح حضرت عمر رضؓ نے اپنی رائے کو بھی سنت سے تعبیر فرمایا ہے اس لئے کہ حضرت عمر رضؓ کا یہ قول اور حضرت عقبہ بن عامر رضؓ کا قول ثابت شدہ متواتر روایتوں کے خلاف ہے۔

دلیل نمبر (۲) کا جواب نمبر (۲)

ص ۵۰ س ۱۲ واما ما احتجوا بہ مما رواہ عقبۃ عن عمرؓ فانہ قد تواترت الآثار ایضا عن عمرؓ بخلاف ذلک الخ سے تقریباً تیرہ سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عمر رضؓ سے متواتر سندوں کے ساتھ حضرت عقبہ بن عامر رضؓ کی روایت کے خلاف فتاوی ثابت ہیں۔ کہ حضرت عمر رضؓ نے فتویٰ دیا کہ مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مسح کرنا جائز ہے اس سے زیادہ نہیں۔ اور حضرت عمر رضؓ کا فتویٰ بالکل واضح طریقہ سے ہے اور تواتر کے ساتھ ثابت ہے اس لئے حضرت عمر رضؓ کے فتویٰ کے مقابلہ میں حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت میں اصبت السنۃ سے استدلال کرنا درست نہیں ہوسکتا ہے۔ صاحب کتاب نے حضرت عمر رضؓ کے اس فتوے کو تیرہ سطروں کے اندر نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر (۲) کا جواب نمبر (۳)

ص ۵۰ س ۲۵ وقد یحتمل حدیث عقبۃ ایضاً ان یکون ذلک الکلام سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمر رضؓ کا وہ قول جو عقبہ بن عامر سے کہا ہے

وہ اپنی جگہ درست ہے اسلئے کہ واقعہ یہ پیش آیا تھا کہ حضرت عقبہ بن عامرؓ نے جو شام سے مدینہ تک ایک ہفتہ کا سفر فرمایا ہے وہ ایسے راستے سے سفر فرمایا۔ جس میں کہیں پانی نہیں تھا اس لئے حضرت عقبہؓ پورے راستے تیمم کرتے ہوئے آئے ہیں اور تیمم کے صورت میں موزہ پر مسح کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ تو حضرت عمرؓ کے قول کا مطلب یہ ہے کہ چونکہ تم تیمم کرتے ہوئے آئے ہو اور تیمم کی صورت میں موزہ پر مسح نہیں ہوتا ہے اس لئے تم نے موزہ کو پیروں سے ایک ہفتہ تک نہیں اتارا ہے اور یہی عین سنت ہے

دلیل نمبر (۳) کا جواب

تم نے جو یہ عبارت پیش کی ہے لو استزدناہ لزادنا، اگر ہم زیادتی طلب کرتے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم زیادتی کی اجازت دیتے، اس کا مطلب تم نے یہ سمجھا ہے کہ حضورؐ کی طرف سے زیادتی کی اجازت ہے۔ جو کہ درست نہیں ہے بلکہ یہ روایت مدت مسح کے قائلین کے دعوے کے مطابق ہے۔ چونکہ اس روایت کا مطلب یہ ہے کہ ہم نے زیادتی طلب نہیں کی تو حضور نے زیادتی کی اجازت بھی نہیں دی۔ جب حضورؐ نے زیادتی کی اجازت نہیں دی تو آپ کو کہاں سے حق پہنچتا ہے کہ تین دن تین رات سے زائد کی اجازت دے دیں اور قاعدہ یہ ہے کہ جب کلمۂ لَوْ جملہ مثبتہ پر داخل ہوتا ہے تو اس کو منفی کے معنی میں کر دیتا ہے اور جب کلمۂ نافیہ پر داخل ہوتا ہے تو اس کو مثبت کے معنی میں کر دیتا ہے اور یہاں پر بھی کلمۂ لَوْ جملہ مثبتہ پر داخل ہو کر اس کو منفی کے معنی میں کر دیتا ہے۔

مثبتین مدت مسح کے دلائل :-

فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر (۱)

فمن ماروی عنہ ذلک سے ص ۴۸ س ۲۹ ص ۵۰ س ۱۲ تک تقریباً اکتالیس سطروں کے اندر

یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور ﷺ سے اس سلسلہ میں مرفوع روایت متواتر سندوں کی ساتھ ثابت ہے کہ حضور ﷺ نے مسح کو مدت مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات قرار دیا ہے لہذا اس مرفوع روایت کے خلاف عمل کرنا درست نہیں ہو سکتا ہے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو سات صحابی رضی اللہ عنہ سے بائیس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱:۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے چار سندوں کے ساتھ تین سندیں ص ۴۹ س ۱ سے سطر ۵ تک کے اندر پیش فرمایا ہے اور ایک سند ص ۵۰ س ۸ سے دو سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۲:۔ حضرت خزیمہ بن ثابت کی روایت ص ۴۹ س ۸ سے تقریباً ۱۲ سطروں میں نو سندوں کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔

صحابی نمبر ۳:۔ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی روایت س ۱۹ سے تقریباً ۴ سطروں کے اندر ایک سند کے ساتھ پیش کی گئی ہے۔

نوٹ:۔ ص ۴۹ س ۲۰ میں حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی سند میں ایک راوی الصعق حزن آیا ہے۔ یہ دراصل الصعق بن حزن ہے۔

صحابی نمبر ۴:۔ حضرت صفوان بن عسال رضی اللہ عنہ کی روایت س ۲۳ سے تقریباً سات سطروں کے اندر چار سندوں کے ساتھ پیش کی گئی ہے

صحابی نمبر ۵:۔ حضرت ابو بکرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ایک سند کیساتھ

صحابی نمبر ۶:۔ حضرت عوف بن مالک اشجعی رضی اللہ عنہ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۷:۔ حضرت مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

فهذه الآثار قد تواترت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ سے تقریباً دو سطروں کے اندر یہ استدلال فرمایا ہے کہ ان متواتر

سندوں کے ساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات کی تعیین ثابت ہے، لہذا کسی کے لئے یہ جائز نہیں ہوسکتا کہ ان متواتر روایتوں کو چھوڑ کر ابی بن عمارہؓ کی روایت کو اختیار کرے۔

فریق ثانی کی دلیل نمبر (۲)

ص۵۷ س۲۴ وقد روی عن غیر عمرؓ من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ سے اخیر باب تک کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عمرؓ کے علاوہ اور بھی بہت سے اجلۂ صحابہؓ سے مسح کی مدت کی تعیین پر فتویٰ دینا ثابت ہے جو کہ فریق ثانی کے دعویٰ موافق ہے کہ ان تمام صحابہؓ نے مسافر کے لئے تین دن تین رات اور مقیم کے لئے ایک دن ایک رات مسح علی الخفین کرنے پر فتوی دیا ہے۔ چنانچہ صاحب کتاب نے اس سلسلہ میں چھ صحابی کے فتوی کو نو۹ سندوں کے ساتھ پیش فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱: حضرت علیؓ کا فتوی ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۲: حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا فتوی دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۳: حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا فتویٰ دو۲ سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۴: حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۵: حضرت انسؓ کا فتویٰ ایک سند کیساتھ۔

صحابی نمبر ۶: حضرت ابوزید انصاریؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔

پھر آخر میں حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔
تو ان تمام صحابہؓ کا فتویٰ مقیم ومسافر کے لئے مسح علی الخفین کی مدت کی تعیین پر ہے لہذا کسی کے لئے ان کے فتوی کے خلاف کرنا جائز نہیں ہوگا۔

ص ۵۱ س ۹ عن ابی زید الانصاری عن رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن رجل صحیح نہیں ہے۔ بلکہ لفظ عن زائد ہے۔ اور عبارت یوں ہونی چاہیے عن ابی زید الانصاری رجل من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم من ذلک۔

باب ذکر الجنب والحائض والذی لیس علی وضوء وقراءتھم القرآن

ص ۵۱ س ۱۳ سلام اور سلام کا جواب ودیگر اذکار اور تلاوت قرآن کے لئے طہارت حاصل کرنا لازم ہے یا نہیں۔ اس سلسلہ میں تین۳ مذاہب ہیں

مذہب نمبر (۱) امانی الاحبار ص ۲۴ ج ۲، نیل الاوطار ص ۲۰۵ ج ۱ میں نقل فرمایا ہے کہ امام حسن بصریؒ، عکرمہؒ، مجاہدؒ اور عطاءؒ وغیرہ کے نزدیک حالت حدث میں سلام ودیگر اذکار اور تلاوت قرآن وغیرہ کچھ بھی جائز نہیں ہیں، چاہے حدث، حدث اصغر ہو یا حدث اکبر کسی حال میں بھی جائز نہیں ہے بلکہ ایسی طہارت حاصل کرنا ضروری ہے کہ جس سے نماز ادا کی جاسکتی ہو اور یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر (۲) امانی الاحبار ص ۲۴ ج ۲ میں نقل فرمایا ہے کہ امام حمیدؒ اور اہل حدیث کے نزدیک

سلام کے علاوہ باقی تمام اذکار یعنی سلام کا جواب و دیگر اذکار اور تلاوت قرآن کے لئے طہارت حاصل کرنا لازم ہے البتہ سلام کا جواب پانی کے موجود ہونے کی حالت میں تیمم کر کے بھی دینے کی اجازت ہے کیونکہ وضو کرتے کرتے سلام کرنے والا سامنے سے غائب ہو سکتا ہے اور سلام کا جواب اسی وقت درست ہو سکتا ہے جب کہ اسی مجلس میں دیا جائے اور فوت ہو جانے کے بعد اس کی تلافی ممکن نہیں ہے۔ اور ہر وہ عبادت جس کے فوت ہونے کے بعد تلافی ممکن نہیں ہوتی اس کو ادا کرنے کے لئے جلدی سے تیمم کرنے کی اجازت ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں۔

نوٹ :۔ خالفھم ۱ اور نمبر ۲ کے مصداق

اس باب میں خالفھم فی ذلک آخرون دو مرتبہ آیا ہے مذکورہ حضرات ص ۵/۱۹ خالفھم ۱ کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر (۳)

امانی الاحبار ص ۳۱/۲ ، فتح الملہم ص ۴۹۸/۱ ، نیل الاوطار ص ۲۱۶/۱ ، الکوکب الدری ص ۸۱/۱ ، میں نقل فرمایا ہے کہ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک حالت طہارت حالت حدث اصغر اور حالت حدث اکبر ہر حال میں سلام کرنا اور سلام کا جواب دینا اور دیگر تمام اذکار جائز ہیں۔ البتہ حدث اکبر کی حالت میں یعنی اور حائضہ کے لئے صرف تلاوت قرآن کے لئے ناجائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۵۲/۱ وخالفھم فی ذلک آخرون ۲ کے مصداق ہیں۔

نوٹ جنبی اور حائضہ کی تلاوت

حضرات حنفیہ کے نزدیک جنبی اور حائضہ کے لئے قرآن کریم کو

برائے تلاوت پوری ایک آیت کا پڑھنا ناجائز ہے۔ اور ٹکڑے ٹکڑے کر کے پڑھنا اور تلاوت کے ارادہ کو چھوڑ کر ذکر مطلق کے ارادے سے پڑھنا جائز ہے۔

دلائل

فریق اول کی دلیل

شروع باب میں حضرت مہاجر بن قنفذ رض کی روایت ہے کہ ایک دفعہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم قضاء حاجت کے بعد وضو کرنے جا رہے تھے تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سلام کیا۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فوری جواب نہیں دیا۔ بلکہ وضوء سے فارغ ہو کر یہ فرمایا کہ میں نے تم کو سلام کا جواب اس لئے نہیں دیا کہ بغیر طہارت کے اللہ کا ذکر مکروہ محسوس کرتا ہوں۔ چنانچہ وضو سے فارغ ہونے کے بعد حضور ص نے سلام کا جواب دیا۔

اس حدیث شریف سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ بغیر طہارت کے کسی قسم کا ذکر جائز نہیں ہے صاحب کتاب نے اس حدیث شریف کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ۱:- ص ۵۱/۲ وقالوا فیما سوی السلام سے ص ۵۲/۲ میں ان تیمم ویرد السلام لیکون ذلک جوابا للسلام الخ تک کے اندر تقریباً ۴ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور ص نے سلام کا جواب جلدی سے تیمم کر کے دیا ہے تاکہ جواب سلام فوت نہ ہو جائے اس مضمون کی حدیث شریف کو صاحب کتاب نے تین صحابی سے پانچ

سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱: حضرت ابن عباسؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ حضرت ابن عباسؓ کے پاس کسی ضرورت سے حاضر ہوئے تو حضرت ابن عباسؓ نے یہ حدیث سنائی کہ حضورؐ نے سلام کرنے والے کو تیمم کر کے جواب دیا اور فرمایا کہ میں حالت طہارت میں نہیں تھا۔ اس لئے تیمم کر کے جواب دینے میں تاخیر ہو گئی ہے۔

صحابی نمبر ۲: حضرت ابن عمرؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۳: حضرت ابوالجہم بن الحارثؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ۔

دلیل نمبر (۲) ص۵۲ س۱۴ وھذا کما رخص قوم فی التیمم للجنازۃ والعیدین اذا خیف فوت ذلک الخ سے تقریباً ۱۳ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جس طرح سے نماز جنازہ اور عیدین کے لئے فوت ہو جانے کے خوف سے تیمم کی اجازت دی جاتی ہے اسی طرح سلام کا جواب فوت ہو جانے کے خوف سے تیمم کی اجازت دی جاتی ہے کیونکہ جس طرح نماز جنازہ اور عیدین کے فوت ہو جانے کے بعد تلافی ممکن نہیں ہوتی ہے، اسی طرح جواب سلام فوت ہو جانے کے بعد تلافی نہیں ہو سکتی۔ لہذا سلام کے جواب کے لئے فوری طور پر تیمم کی اجازت دی گئی ہے اور نماز جنازہ کے لئے جواز تیمم کی حدیث شریف کو صاحب کتاب نے حضرت ابن عباسؓ سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

ص۵۲ س۱۳ فلما کان قد رخص فی التیمم فی الامصار الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ استدلال فرما رہے ہیں کہ جس طرح

پانی کے ہوتے ہوئے جنازہ اور عیدین کے لئے فوت ہوجانے کے خوف سے تیمم جائز ہے۔ اسی طرح سلام کے جواب کے لئے تیمم جائز ہے کیونکہ جس طرح جنازہ اور عیدین کے لئے قضا نہیں ہے اسی طرح سلام کے جواب کے لئے بھی قضا نہیں ہے۔ اور جواب سلام کے علاوہ دوسرے اذکار کے لئے تیمم اس لئے جائز نہیں ہے کہ ان اذکار کے فوت ہوجانے کا خطرہ نہیں ہوتا ہے۔

ص ۵۲/۱۳ وخالفھم فی ذلک آخرون الخ اس عبارت کے مصداق فریق ثالث ہیں۔ یہاں سے اخیر باب تک کے اندر اولاً فریق ثالث کی جانب سے مدعیٰ کے ثبوت میں تین دلیلیں پیش کی جائیں گی۔ پھر اس کے بعد فریق اول وثانی کے دلائل کے پانچ جوابات دیئے جائیں گے۔ پھر ایک اشکال نقل کر کے اس کے جوابات دیئے جائیں گے۔

فریق ثالث کے دلائل

فریق ثالث کی طرف سے تین دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل نمبر (۱)

ص ۵۲/۱۸ واحتجوا فی ذلک الخ سے تقریباً بارہ سطروں کے اندر دلیل نمبر ایک پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ قضاء حاجت کے بعد وضوء سے پہلے قرآن کریم کی تلاوت فرماتے تھے اور یہ کہا کرتے تھے کہ حضورؐ قضاء حاجت کے بعد وضوء سے پہلے ہم لوگوں کو قرآن کریم سکھلایا کرتے تھے اور حالتِ جنابت کے علاوہ ہر حال میں قرآن کریم پڑھتے اور پڑھاتے تھے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن کریم کی تلاوت کرنا حالتِ جنابت اور حالتِ حیض کے علاوہ باقی تمام حالات میں جائز ہے اور جنبی اور حائضہ کے اوپر طہارت اکبر سے پہلے قرآن کریم کی تلاوت جائز نہیں ہے۔ لیکن

تلاوت قرآن کے علاوہ باقی تمام اذکار ان لوگوں کے لئے بھی جائز ہیں۔ صاحب کتاب نے حضرت علیؓ کی اس روایت کو چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

نوٹ:۔ ص۵۲ ثم قال انکما علجان فعالجا عن دینکما، علج صیغۂ صفت ہے بمعنیٰ چالاک اور طاقتور جو مقابلہ کرنے کے لائق ہو۔ فعالجا عن دینکما، پس تم دونوں جہاد کرو اپنے دین کے متعلق پورا ترجمہ یوں ہوگا۔ بیشک تم دونوں چالاک اور طاقت ور ہو پس تم دونوں اپنے دین کے متعلق جہاد کرو۔

دلیل نمبر (۲) ص۵۳ وقد روی عن رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم سے آٹھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ جو اللّٰہ کا بندۂ مومن حالت طہارت میں اللّٰہ کا ذکر کرتے ہوئے سو جائے پھر سونے سے بیدار ہو کر طہارت حاصل کرنے سے پہلے دنیا و آخرت کے امور میں سے اللّٰہ تعالیٰ سے مانگے تو اللّٰہ تعالیٰ اس کو ضرور عطا کریں گے اور اللّٰہ مانگنا ذکر اللّٰہ ہے تو اس حدیث شریف سے ثابت ہوا کہ حالت حدث میں ذکر اللّٰہ ثابت ہے اور اس کی فضیلت بھی بیان کی گئی ہے۔

صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو دو صحابی سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱:۔ حضرت عمرو بن عبسہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۲:۔ حضرت معاذ بن جبلؓ سے دو سندوں کیساتھ

نوٹ:۔ ص۵۳ فیتعار من اللیل، تعار بمعنی ذکر کرتے ہوئے نیند سے بیدار ہونا۔

ص۵۳ قال ثابت قدم علینا فحدثنا ھذا الحدیث ولا اعلم

الا یعنی اباظبیۃ قلت لحماد عن معاذ قال عن معاذ، اس حدیث شریف کی سند یوں ہے حدثنا ابن مرزوق حدثنا عفان حدثنا حماد قال کنت انا وعاصم بن بہدلۃ وثابت فحدث عاصم عن شہر بن حوشب عن ابی ظبیہ عن معاذ بن جبل،

قدم کا فاعل ابوظبیہ ہے۔ ولا اعلمہ یہ حضرت حماد بن سلمہؒ کا مقولہ ہے۔ لا اعلمہ میں ہ ضمیر سے مراد ابوظبیہ ہے، قلت کا فاعل عفانؒ ہے۔ ترجمہ یوں ہوگا "حضرت حمادؒ فرماتے ہیں کہ میں اور عاصم بن بہدلہؒ اور ثابت بنانیؒ ایک مجلس میں تھے تو عاصم بن بہدلہ نے شہر بن حوشب عن ابی ظبیہؒ عن معاذ بن جبلؓ کے طریق سے اس حدیث شریف کو بیان فرمایا ہے جو کہ حضرت عمرو بن عبسہؓ نے نقل فرمائی ہے تو مجلس میں سے ثابت بنانیؒ نے کہا کہ ابوظبیہؒ نے ہمارے پاس آکر ہم کو یہی حدیث شریف بیان کی ہے حضرت حماد کہتے ہیں کہ قدم کا فاعل حضرت ثابت نے ابوظبیہؒ کو مراد لیا ہے۔ تو عفانؒ کہتے ہیں کہ میں نے حماد سے معلوم کیا کہ کیا یہ حدیث شریف حضرت معاذ بن جبل کی ہے تو انھوں نے فرمایا ہاں۔ حضرت معاذ بن جبلؓ کی ہے۔

دلیل نمبر (۳)

ص ۵۳ س ۱۰ وقد روی عن عائشۃ من ذلک شیٔ الخ سے تقریباً ڈھائی سطر کے اندر دلیل ۳ پیش کی جاتی ہے۔ حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہر حال میں اللہ کا ذکر کیا کرتے تھے چاہے حالت طہارت میں ہو یا نہ ہوں۔ اس روایت سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ حالت جنابت میں بھی ذکر اللہ جائز ہے۔ ولیس فیہ ولا فی حدیث ابی ظبیۃ من قراءۃ القرآن شیٔ وفی حدیث علیؓ بیان فرق،

سوال مقدر کا جواب: یہ ہے کہ ماقبل میں حضرت معاذ بن جبلؓ اور حضرت صدیقہؓ کی روایت میں ہر حال میں ذکر اللہ کا جواز ثابت ہے چاہے جنابت یا حالت حیض ہی میں کیوں نہ ہو، اور ذکر اللہ قراءۃ قرآن بھی داخل ہے لہذا جنبی اور حائضہ کے لئے قراءۃ قرآن جائز ہو گی۔

تو اس اعتراض کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر (۱) ص۵۳ س۱۲ ولیس فیہ ولا فی حدیث ابی ظبیۃ سے ڈیڑھ سطر کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ کہ مذکورہ صحابہ عمرو بن عبسہؓ، معاذ بن جبلؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات میں حالت جنابت میں ذکر اللہ کا جواز ضرور ثابت ہوتا ہے لیکن قراءت قرآن کا تذکرہ ان روایتوں میں نہیں ہے اور حضرت علیؓ کی روایت میں قراءت قرآن کی تخصیص موجود ہے۔ کہ حالتِ جنابت میں قراءۃ قرآن جائز نہیں ہے اور حضرت علیؓ کی روایت ناطق ہے اور مذکورہ صحابی کی روایات قراءۃ قرآن کے سلسلے میں ساکت ہیں۔ لہذا روایتِ ناطق زیادہ قوی ہو گی اس لئے حالتِ جنابت اور حالتِ حیض میں قراءت قرآن جائز نہیں ہو گی۔

جواب نمبر (۲) ص۵۳ س۱۳ وقد روی ایضا فی النہی عن قراءۃ القرآن فی حالۃ الجنابۃ سے آٹھ سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حائضہ اور جنبی کو قراءۃ قرآن سے منع کیا ہے اور قراءۃ قرآن کے علاوہ دوسرے اذکار کا جواز ماقبل کی روایات سے ثابت ہے۔ لہٰذا آپ کو حضرت عائشہؓ کی روایت سے اشکال نہیں ہونا چاہیئے۔ صاحب کتاب نے اس کتاب کے مضمون کو دو صحابی سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱:۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں۔
صحابی نمبر ۲:۔ حضرت مالک بن عبادہ غافقیؓ ہیں۔

فریق اوّل اور فریق ثانی کے دلائل کے جوابات

فریق ثالث کی جانب سے فریق اول اور فریق ثانی کے دلائل کے پانچ جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر (۱) ص ۵۳ س ۲۱ فاردنا ان ننظرای ھذہ الآثار۔ سے آٹھ سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ماقبل میں دونوں فریق نے جو حضرت مہاجر بن قنفذؓ، عبداللہ بن عباسؓ، عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت ابوجہمؓ کی روایات پیش کی ہیں وہ سب کی سب آیت وضو سے منسوخ ہیں جیساکہ آیت وضو کی شان نزول سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علقمہ بن الفغویؓ روایت فرماتے ہیں کہ حضورؐ قضاء حاجت کے بعد وضو سے پہلے اور جنابت کے بعد غسل سے پہلے ہم سے کلام نہیں کیا کرتے تھے۔ اور نہ ہمارے سلام کا جواب دیا کرتے تھے یہاں تک کہ آیت وضو نازل ہوگئی۔ یاایھا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم الخ۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کلام کرنے کے لئے اور سلام کا جواب دینے کے لئے اور دیگر اذکار کے لئے وضو واجب نہیں ہے، اے ایمان والو وضو اس وقت تم پر واجب ہے جب تم نماز کے لئے تیار ہو جاؤ۔ لہٰذا اس آیت کریمہ کے نزول سے تمہاری پیش کردہ روایات منسوخ ہیں اور ان روایات میں جو مضمون ہے۔ وہ آیت وضو کے نزول سے پہلے تھا۔

ص ۵۳ س ۲۵ ان حکم الجنب الخ، یہاں پر جنب بمعنی حدث ہے چاہے حدث اصغر ہو اکبر، ترجمہ یہ ہوگا کہ محدث کا حکم ذکر اللہ کے عدم جواز

کے سلسلے میں آیت وضوء کے نزول سے پہلے تھا۔ لہذا مذکورہ صحابی کی روایت آیت وضو کے نزول سے پہلے کی ہے۔ اور حضرت علیؓ، عمرو بن عبسہؓ، معاذ بن جبلؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ کی روایات نزول آیت کے بعد کی ہیں۔

جواب نمبر (۲) ص ۵۳/۲۸ وقد دل علی ذلک الخ سے ص ۵۴/۲۸ تک کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ اور عبداللہ بن عمرؓ جن سے ذکر اللہ کے عدم جواز کی روایات منقول ہیں وہ قرآن کریم کو بغیر وضو کے پڑھا کرتے تھے۔ لہذا معلوم ہوا کہ ان حضرات کا عمل روایات کے خلاف ہے اور قاعدہ ہے کہ جب راوی کا عمل روایت کے خلاف ہو تو یہ روایت کے منسوخ ہونے کی دلیل ہوتی ہے لہذا ان دونوں صحابہ کی روایات منسوخ ہیں۔

صاحب کتاب نے ان دونوں کے عمل کو پانچ سندوں کے ساتھ نو ۹ سطروں میں نقل فرمایا ہے۔

جواب نمبر (۳) ص ۵۴/۲۸ وقد منا بعضها علی ما ذهب الیہ من هذا القوم سے تقریباً نو ۹ سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی متابعت میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سلمان فارسیؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کا عمل اور فتوی بھی ہے کہ یہ حضرات حالت حدث میں تلاوت قرآن کے جواز کے قائل تھے۔ ان تینوں صحابہ کے عمل کو صاحب کتاب نے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ، حضرت سلمان فارسیؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ، اور حضرت ابوہریرہؓ کا عمل تین سندوں کے ساتھ۔

ص ۵۴/۲۸ فقد ثبت بتصحیح ما روینا الخ سے دو سطروں کے اندر یہ

استدلال بیان کرتے ہیں کہ ما قبل میں حالتِ حدث میں تلاوتِ قرآن کے عدمِ جواز کے سلسلے میں حضرت ابن عباسؓ وغیرہ سے جو روایات گذری ہیں وہ سب کی سب منسوخ ہیں اور حضرت علیؓ حضرت ابن عمرؓ سے جو تفصیل کے ساتھ روایات جنبی اور حائضہ کے لئے تلاوتِ قرآن کے عدمِ جواز کے سلسلے میں گذری ہیں وہ سب ثابت اور قابلِ عمل ہونگی۔ نیز بیہقی شریف صہ ۸۹/ج۱ میں عبداللہ بن عباسؓ کا جنبی کے لئے آیت تامہ کے پڑھنے کی اجازت دینا بھی ان روایات سے منسوخ قرار دیا جائیگا۔

جواب نمبر (۴)

صہ ۵۴/س۱۷ وروی عن عمرؓ بن الخطابؓ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ہمارے دعوی کے موافق حضرت عمرؓ کا عمل اور فتوی بھی ہے کہ جنبی کے لئے قراءت قرآن ناجائز ہے لیکن محدث کے لئے جائز ہے لیکن کہنا پڑے گا کہ جنبی اور حائضہ کے علاوہ باقی سب لوگوں کے لئے تلاوت قرآن اور دیگر اذکار جائز ہیں۔ اس سے حضرت ابن عباسؓ کا وہ قول بھی ساقط الاعتبار ہو جاتا ہے جو کہ بیہقی شریف صہ ۸۹/ج۱ پر ہے کہ انھوں نے جنبی کیلئے پوری آیت کریمہ کی تلاوت کو جائز قرار دیا ہے

جواب نمبر (۵)

صہ ۵۴/س۲۲ وقد روی عن ابن عباسؓ ایضا ما یدل علی خلاف ما رواہ نافع عنہ الخ سے آٹھ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ما قبل میں جواب ۲، ۳ اور ۴ سے شروع باب کی حضرت ابن عباسؓ وغیرہ کی اس روایت کا منسوخ ہونا ثابت ہوا ہے۔ جس کے اندر حالت طہارت میں ذکر اللہ کے عدمِ جواز کو ثابت کیا ہے۔

اب یہاں سے ابن عباسؓ کی ایسی روایت پیش کی جاتی ہے جس سے حالتِ حدث میں ذکر اللہ کا جواز ثابت ہوتا ہے اور جواب ۱، ۲

میں ابن عباسؓ کے عمل کے ذریعہ سے روایت کو منسوخ قرار دیا جائے گا اور اس جواب نمبر۵ میں ابن عباسؓ کی روایت کے ذریعہ سے شروع باب کی روایت کو ساقط الاعتبار قرار دیا جا رہا ہے لہذا جو روایت راوی کے عمل کے موافق ہے وہ ناسخ ہوگی اور جو روایت عمل مخالف ہے وہ منسوخ ہوگی۔ صاحب کتاب نے ابن عباسؓ کی اس روایت کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

اشکال

ص۵۵ فان عارض فی ذلک معارض سے تین سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ ماقبل میں فریق ثانی کی دلیل ۳ میں حضرت عائشہؓ کی روایت پیش کی گئی تھی کہ حضورؐ ہر حال میں اللہ کا ذکر کیا کرتے تھے۔ تو حضرت عائشہؓ سے اس روایت کے خلاف بھی روایت موجود ہے چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضورؐ جب بھی بیت الخلاء سے باہر آتے تھے تو ضرور وضو شرعی کر لیا کرتے تھے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضورؐ ہمیشہ وضو کی حالت میں رہتے تھے اور ذکر اللہ بھی حالت طہارت میں ہوتا تھا۔

جواب

ص۵۵ قیل لہ ما فی ھذا دلیل علی ما ذکرت الخ سے آخر باب تک کے اندر تین جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر۱ ص۵۵ لانہ قد یجوز سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہ ممکن ہے کہ بیت الخلاء سے نکل کر وضو فرمایا کرتے تھے۔ اور پیشاب کے بعد فوراً وضو نہیں فرماتے تھے اور ذکر اللہ

ہر حال میں کرتے تھے چاہے حالتِ طہارت ہو یا حالت حدث، لہٰذا حضرت صدیقہ رضؓ کی دونوں روایتوں کے درمیان میں کوئی تعارض نہیں ہے، نیز حضرت صدیقہ رضؓ کی موجودہ روایت جواب نمبر ۵ میں حضرت ابن عباس رضؓ کی روایت کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ حضرت ابن عباس رضؓ کی روایت میں ہے کہ جب آپ بیت الخلاء سے باہر نکلتے تھے تو وضو نہیں فرمایا کرتے تھے۔ کسی کے سوال کرنے پر آپ صؐ نے الزامی جواب دیا کہ کیا میں نماز کا ارادہ کر رہا ہوں کہ وضو کروں۔ لہٰذا تمہارا اعتراض قابل قبول نہیں کیونکہ حضور صؐ ہمیشہ بیت الخلاء سے نکل کر وضو نہیں فرماتے تھے۔

جواب نمبر (۲) ص ۵۵ س ۸ فقد یحتمل الخ سے ایک سطر کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضور صؐ کے بیت الخلاء سے نکلتے وقت حضرت صدیقہ رضؓ وضو کا پانی لے کر آیا کرتی تھیں اور حضور صؐ نماز کے ارادہ سے وضو فرمایا کرتے تھے نہ کہ بیت الخلاء سے نکلنے کی وجہ سے۔ تو معلوم ہوا کہ حضور صؐ کے عمل کی جہت کے سمجھنے میں فرق ہوا ہے۔

جواب نمبر (۳) س ۹ ویحتمل ایضاً الخ سے دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ بیت الخلاء سے نکل کر فوراً وضو کرنے کا جو سلسلہ تھا وہ آیت وضو کے نزول سے پہلے کا تھا۔ اور آیت وضو کے نزول کے بعد یہ سلسلہ ختم ہو چکا تھا جیسا کہ ص ۵۲ س ۲۳ میں علقمہ ابن الفغوی کی روایت سے واضح ہوتا ہے۔ اور یہی توجیہ زیادہ بہتر ہے تاکہ روایت تعارض نہ ہو۔

ایک چوتھا جواب وہ یہ ہے کہ حضور صؐ وضو سے پہلے بسم اللہ پڑھ لیا کرتے تھے اور بسم اللہ کا ذکر اللہ میں سے ہونا سب کو مسلم ہے۔ لہٰذا وضو سے پہلے بسم اللہ کا پڑھنا اس بات پر دال

ہے کہ حصولِ طہارت سے پہلے حالت حدث میں ذکر اللہ کرتے تھے لہذا اگر بیت الخلاء سے نکلنے پر فوراً وضو کر بھی لیا کرتے تھے تو وضو سے پہلے ذکر اللہ کا کرنا بھی ثابت ہے۔ لہذا آپ کی روایت حضرت عائشہؓ کی اس روایت کے مخالف نہیں ہے جس میں کہا گیا تھا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یذکر اللہ علی کل احیانہ

باب حکم بول الغلام والجاریۃ

قبل ان یاکلا الطعام

دودھ پیتا بچہ اور بچی کے کھانا شروع کرنے سے پہلے ان کے پیشاب کا کیا حکم ہے تو ہم اس سلسلے میں اس باب کے تحت اولاً دو مسئلہ بیان کریں گے۔ پھر ائمہ کے مذاہب بیان کریں گے۔ پھر فریق اول کی دلیل، پھر فریق ثانی کی طرف سے نضح کے معنیٰ کی تعیین کر کے پانچ جواب۔ ان میں سے جواب نمبر۱ کے بعد ایک سوال مقدر کے تین جواب دیں گے۔ پھر فریق ثانی کی طرف سے ایک دلیل پیش کریں گے۔ پھر اس کے بعد نضح کے معنیٰ کی تعیین کے سلسلے میں چار دلیلیں پیش کریں گے۔ پھر آخر میں فریق ثانی کی تائید میں عقلی دلیل پیش کر کے باب ختم کریں گے۔

اب سنو! بولِ غلام اور بولِ جاریہ کے سلسلے میں دو مسئلے زیر غور ہیں۔

مسئلہ نمبر۱:۔ ان دونوں کا پیشاب پاک ہے یا ناپاک۔ اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبر۱:۔ داؤد ظاہریؒ، امام شافعیؒ، اور امام احمدؒ کے ایک قول کے مطابق بولِ غلام پاک ہے۔ اور بول جاریہ ناپاک ہے۔

مذہب نمبر۲ - امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے دوسرے قول کے مطابق، امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک بول غلام اور جاریہ دونوں نجس ہیں۔

مسئلہ نمبر (۲) بول غلام اور بول جاریہ سے طہارت کی کیا صورت ہے۔ اس سلسلہ میں نیل الاوطار ج ۱ ص ۴۷، فتح الملہم ج ۱ ص ۴۵۰، بذل المجہود ج ۱ ص ۲۱۸، معارف السنن ج ۱ ص ۲۶۸، اوجز المسالک ج ۱ ص ۱۶۲، حاشیہ الکوکب الدری ج ۱ ص ۴۶۔ امانی الاحبار ج ۲ ص ۴۸، ج ۲ ص ۵۱، ج ۲ ص ۵۲ میں تین مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر (۱) امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، امام زہریؒ اور ابن وہبؒ وغیرہ کے نزدیک بول غلام سے طہارت صرف چھینٹا مارنے سے حاصل ہو جاتی ہے اور بول جاریہ سے اہتمام کے ساتھ دھلنا واجب ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم کے مصداق ہیں

مذہب نمبر (۲) امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قول غیر مشہور امام اوزاعیؒ کے نزدیک بول غلام اور بول جاریہ دونوں میں چھینٹا مارنا کافی ہے۔ اس مذہب نمبر (۲) کو مذہب نمبر (۱) کے ساتھ لاحق کر کے فریق اول قرار دیا جائے گا تاکہ آئندہ بحث کرنے میں آسانی ہو۔

مذہب نمبر (۳) امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، حسن بن حیؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک بول غلام اور بول جاریہ دونوں سے طہارت کے لئے غسل واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فخالفہم فی ذلک آخرون کے مصداق ہیں اب ہم ان کو فریق ثانی قرار دیں گے۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل

شروع باب کی وہ حدیث شریف ہے جس کے اندر بول غلام کے لئے نضح کا لفظ اور بول جاریہ کے لئے غسل کا لفظ استعمال کیا گیا ہے کہ بول غلام میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے چھینٹا مارنے کا حکم فرمایا ہے اور بول جاریہ میں غسل کا لفظ استعمال فرمایا ہے۔ صاحب کتاب نے اس حدیث کو باب کے شروع میں چھ صحابہ رضؓ سے نقل کیا ہے۔

صحابی نمبر ۱:- حضرت علی رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر ۲:- حضرت لبابہ بنت حارث رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

نوٹ:- لبابہ بنت حارث رضؓ یہ حضرت۔۔عباس رضؓ کی اہلیہ ہیں جو ام الفضل سے مشہور ہیں۔ حضرت امام حسین رضؓ کی رضاعی ماں ہیں۔ اور ام المومنین حضرت میمونہ رضؓ کی بہن ہیں۔ یہ وہ خاتون ہیں جن سے دین اسلام کے مشہور ترین چھ رجال پیدا ہوئے ہیں۔ عبداللہ بن عباس رضؓ، فضل بن عباس رضؓ، عبیداللہ بن عباس رضؓ، معبد بن عباس رضؓ، عبدالرحمٰن بن عباس رضؓ، قثم بن عباس رضؓ۔

صحابی نمبر ۳:- حضرت ام قیس بنت محصن رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ

صحابی نمبر ۴:- حضرت عائشہ رضؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

لہذا ان تمام روایات سے فریق اول کے مدعیٰ کا ثبوت ہوتا ہے۔

نوٹ:- **تحنیک کی تحقیق**

ص ۵۵ حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ کی روایت میں اتی النبی صلی اللہ علیہ وسلم

بصبی یحنکہ، تحنیک کسی معزز آدمی کے نومولود بچے کے منہ میں کوئی چیز چبا کر کے اوپر کے تالو میں رکھ دینا ہے۔ تاکہ بچہ کے پیٹ میں اللہ والوں کا جھوٹا پہنچ جائے۔

فریق ثانی کی طرف سے فریق اوّل کی دلیل کا جواب

اور لفظ نضح کے معنیٰ

ص۵۵ وقالوا قد یحتمل قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم بول الغلام ینضح، انما اراد بالنضح صب الماء علیہ سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ لفظ نضح کے معنی یہاں پر صب ماء کے ہیں یعنی پانی بہانے کے ہیں۔ اور نضح کے عام طور پر چھ معنی آتے ہیں۔

نمبر۱:۔ عضو پر پانی بہانا۔

نمبر۲:۔ صب بمعنی رش یعنی چھڑکنا۔

نمبر۳:۔ پیشاب سے طہارت حاصل کرنا۔

نمبر۴:۔ استنجاء بالماء کرنا۔ یہ چاروں معنی حاشیہ الکوکب الدری ص۳۱ ج۱ میں موجود ہیں۔

نمبر۵:۔ نضح بمعنی غسل خفیف کے۔

نمبر۶:۔ نضح بمعنی غسل کے جیسا کہ بخاری شریف ص۴۵ ج۱ میں دم حیض سے طہارت کے لئے نضح کا لفظ استعمال کیا ہے۔ اور طحاوی شریف ص۲۸ ج۱ بر ازالہ مذی کے لئے نضح کا لفظ استعمال کیا ہے، نووی ص۱۴۳ ج۱، فیض الباری ص۳۸۱ ج۱ میں نضح بمعنی غسل کے قرار دیا ہے اور یہاں پر نضح بمعنی صب ماء کے ہیں۔ اور صاحب کتاب نے نضح بمعنی صب ماء ہونے پر پانچ دلیلیں پیش کی ہیں۔ ایک دلیل یہاں متصلاً بیان کی جاتی ہے باقی چار دلیلیں

فریق ثانی کی دلیل نمبر ایک بعد آئے گی ۔

نضح بمعنیٰ صب ماء ہونے کی دلیل نمبر (۱)

ص۵۵ س۲۵ میں ومنہ

قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم انی لاعرف مدینۃ ینفح البحر بجانبہا یہاں پر نضح بمعنیٰ صب کے ہیں اسلئے کہ دریا کا پانی مذکورہ شہر کے کنارے پر چڑھ جاتا ہے نہ کہ پانی کا چھینٹا کنارے پر پڑتا ہے معلوم ہوا کہ حضورؐ نے نضح بول کر صب مراد لیا ہے ۔

ایک سوال مقدر کا جواب

ص۵۵ س۲۶ قالوا وانما فرق بینہما سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا جاتا ہے ۔ سوال کا خلاصہ یہ ہے کہ جب بول غلام اور بول جاریۃ دونوں نجس ہیں اور دونوں کے لئے غسل واجب ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان دونوں سے طہارت کے لئے الگ الگ لفظ کیوں استعمال کیا ہے ۔ تو اس کے تین جواب دیئے جاتے ہیں ۔

جواب نمبر (۱)

صاحب کتاب نے اس عبارت کے ذیل میں پیش کیا ہے کہ بول غلام اور بول جاریہ میں ناپاک ہونے کے ساتھ ساتھ کچھ فرق بھی ہے کہ غلام کا مخرج تنگ ہونے کی وجہ سے پیشاب ایک جگہ گرتا ہے لہذا اس جگہ پانی کا بہا دینا کافی ہے اور بول جاریہ کا مخرج وسیع ہونے کی وجہ سے ایک جگہ نہیں گرتا ہے بلکہ متفرق لائنوں سے گرتا ہے اسی لئے ایک جگہ پانی کا بہا دینا کافی نہیں ہوسکتا ہے بلکہ تتبع اور تلاش کے ساتھ متفرق مقامات کو دھلنا لازم ہوگا ۔ اسی لئے ان دونوں کے لئے الگ الگ لفظ کا استعمال فرمایا ۔

جواب نمبر (۲)

فتح الملہم ص۴۵۰ ج۱ میں یہ جواب دیا ہے کہ بول جاریہ میں بدبو زیادہ ہوتی ہے اور اس کے

مزاج میں رطوبت اور برودت کی وجہ سے زیادہ غلیظ ہوتا ہے۔ اسی لئے غسل شدید کے بغیر طہارت حاصل نہیں ہوتی۔ اور بول غلام میں اتنی بدبو نہیں ہوتی ہے اور نہ زیادہ غلیظ ہوتا ہے اسلئے اہتمام سے دھلنے کی ضرورت نہیں ہے بلکہ پانی کا بہا دینا کافی ہے۔

جواب نمبر (۳) فتح الملہم میں مذکورہ حوالہ میں نقل فرمایا ہے کہ فطری طور پر عورت مرد سب کے اندر غلام کی محبت زیادہ ہوتی ہے۔ اسلئے ہر ایک اس کو اپنی گود میں لیا کرتا ہے تو زیادہ گود میں لینے کی وجہ سے پیشاب بھی زیادہ کرنے کا اندیشہ ہے لہذا یہ بھی ایک طرح کا عموم بلوی ہے اس لئے بار بار دھلنا دشوار ہوگا۔ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پانی بہا دینے کا حکم فرمایا۔ اور بول جاریہ میں یہ علت نہیں ہے۔

بولِ غلام میں وجوبِ غسل کے قائلین کی دلیل

ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر (۱) ص۵۵ ۲۸ وقد روی عن بعض المتقدمین ص۵۶ تک کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اجلہ تابعین میں سے حضرت سعید بن المسیبؒ کا قول یہ ہے الرش بالرش والصب بالصب من الابوال کلہا یعنی امام سعید بن مسیبؒ فرماتے ہیں کہ جو پیشاب ایک لائن کے ساتھ گرتا ہے اس کے اوپر سے اسی طرح پانی گزارنے سے پاک ہوجاتا اور جو پیشاب وسیع اور کئی لائنوں سے گرتا ہے، پیشاب چاہے کسی کا بھی ہو، اس کے اوپر پانی بھی اسی طرح گرانا ہوگا۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سعید بن المسیبؒ کے نزدیک ہر پیشاب ناپاک ہے چاہے غلام کا ہو یا جاریہ کا۔ لیکن ان دونوں کی طہارت میں

مخرج کے تنگ ہونے اور وسیع ہونے کے اعتبار سے کچھ فرق کیا ہے
نیز حضرت حسن بصریؒ کا فتویٰ یہ ہے کہ بول جاریہ کو اہتمام کے ساتھ دھلا
جائے۔ اور بول غلام کو جہاں لگا ہے وہ تلاش کر کے دھلا جائے اس
سے معلوم ہوتا ہے کہ بولِ جاریہ اور بولِ غلام دونوں ناپاک ہیں اور
دونوں سے پاکی حاصل کرنے لئے غسل لازم ہے۔

نضح بمعنی غسل ہونیکے متعلق پانچ دلیلیں حسب ذیل ہیں

دلیل نمبر ۱ :۔ ماقبل میں گذر چکی ہے۔

دلیل نمبر (۲) صفحہ ۵۶ سطر ۵ فنظرنا فی ذلک سے چار سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہیں۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ
فرماتی ہیں کہ حضورؐ کے پاس بچوں کو لایا جاتا تھا تاکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
ان کے لئے دعا کریں تو ایک مرتبہ ایک بچہ نے حضورؐ پر پیشاب کر دیا
تو حضورؐ نے فرمایا صبوا علیہ الماء صبّاً، یہ حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ ہیں کہ
جن سے ماقبل میں صفحہ ۵۵ سطر ۲۰ میں حدیث تحنیک گزری ہے جس کے اندر بچہ
کے پیشاب سے طہارت کے لئے نضح کا لفظ آیا ہے۔ لہذا وہاں پر نضح
بمعنی صب کے ہوگا۔ اور حضرت صدیقہ رضؓ کی اس حدیث شریف کو صاحب
کتاب نے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ نیز حضرت صدیقہ رضؓ
کی ان تینوں سندوں میں سے سند نمبر ۳ میں ولم یغسلہ کا لفظ آیا ہے
لہذا تطبیق کی صورت یہ ہو گی کہ غسل سے مراد اہتمام کے ساتھ دھلنا،
صب و نضح کے معنیٰ بغیر نچوڑے نجاست کی جگہ پر پانی بہا دینا اور اتباع
الماء کے معنیٰ نجاست کی جگہ کو تلاش کر کے دھل دینا جیسا کہ کپڑے میں
نجاست لگنے کی صورت میں کیا جاتا ہے۔

نضح بمعنیٰ صبّ ہونیکی دلیل نمبر (۳) صفحہ ۵۶ سطر ۱۱ وقد روی ھذا الحدیث زائدۃ

عن ھشام سے دو سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ ماقبل میں نضح کی حدیث کو حضرت عائشہؓ سے زائدہ بن قدامہؒ نے ہشام بن عروہؒ کے طریق سے نقل کیا تھا، اور ہشام بن عروہ کے تین شاگرد اور بھی ہیں امام مالکؒ، عبدہ بن سلیمانؒ، اور ابو معاویہؒ اور زائدہ کے مقابلہ میں یہ تینوں شاگرد زیادہ ثقہ ہیں۔ تو ان تینوں کی روایت میں نضح کے بجائے صب کا لفظ ہے۔ لہذا ان لوگوں کے نزدیک نضح بمعنی صب کے ہیں۔

دلیل نمبر (۴) صفحہ ۳۶ سطر ۱۳ سے حضرت ابولیلیٰ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت حسنؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر پیشاب کر دیا۔ تو لوگوں نے جلدی سے ان کو لینے کا ارادہ کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا! میرا بیٹا! میرا بیٹا!! کوئی حرج نہیں ہے، پیشاب کرنے دو فلما فرغ من بولہ صب علیہ الماء، جب وہ پیشاب سے فارغ ہو گئے تو اس پر پانی بہا دیا۔

یہاں بھی نضح کی جگہ پر صب کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔ لہذا نضح صب کے معنی میں ہوگا۔ صاحب کتاب نے اس حدیث شریف کو سطر ۱۳ سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر (۵) صفحہ ۵۶ سطر ۱۹ سے تین سطروں کے اندر حضرت ام الفضلؓ کی روایت پیش کی جاتی ہے کہ ماقبل میں بول غلام سے طہارت کے لئے نضح کا لفظ مروی ہے چنانچہ حضرت ام الفضلؓ فرماتی ہیں کہ جب حضرت امام حسینؓ پیدا ہوئے تو میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ان کو دودھ پلانے اور پرورش کرنے کے لئے مانگ لیا۔ تو ایک دفعہ میں ان کو لے کر حضورؐ کے پاس حاضر ہوئی۔ تو انھوں نے حضورؐ کے ازار پر پیشاب کر دیا تو میں نے حضورؐ سے کہا، آپ اپنی لنگی مجھے دیدیجئے کہ اسے میں دھل دوں۔ تو حضورؐ نے فرمایا انما یصب علی بول الغلام

ویغسل علی بول الجاریۃ، چنانچہ اس حدیث شریف میں لفظ نضح کی جگہ پر لفظ صب استعمال کیا گیا ہے تو کہنا پڑے گا کہ نضح صب کے معنیٰ میں ہے۔

ص ۵۶ س ۲۴ قال ابوجعفر فہذہ ام الفضل سے تین سطروں کے اندر امام طحاوی یہ فرماتے ہیں کہ ماقبل میں ام الفضلؓ کی روایت میں نضح کا لفظ آیا ہے اور یہاں پر صب کا لفظ آیا ہے۔ نیز حضرت ابولیلیٰؓ کی روایت میں بھی صب کا لفظ آیا ہے۔ اسی طرح امام مالکؒ، ابومعاویہؒ، اور عبدہ بن سلیمانؒ نے بھی صب ہی کا لفظ استعمال کیا ہے، لہذا جہاں بھی نضح کا لفظ بول غلام کے سلسلہ میں آیا ہے، وہاں نضح صب کے معنیٰ میں ہوگا تاکہ روایات کے درمیان تعارض نہ ہو۔ ص ۵۶ س ۲۵ فثبت بہذہ الاثار الخ سے ڈھائی سطروں کے اندر یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ بول غلام کی طہارت کے لئے غسل کا لازم ہونا ثابت ہوا ہے لیکن یہ غسل پانی بہانے کے طریقہ سے کافی ہو جاتا ہے اور بول جاریہ کا حکم غسل ہی ہے۔ جس کے اندر نچوڑنا بھی ضروری ہے۔

معلوم ہوا کہ دونوں کی طہارت کا حکم غسل ہے۔ لیکن الفاظ الگ الگ ذکر کئے ہیں۔ اس علت کی وجہ سے جو مخرج کے تنگ اور وسیع ہونے کے اعتبار سے ماقبل میں سوال مقدر کے جواب کے تحت میں گذری ہے۔

بولِ غلام سے وجوب غسل کے قائلین کی دلیل نمبر (۲) س ۲۹ واما وجہہ من طریق النظر الخ سے تین سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ غلام اور جاریہ کھانا شروع کرنے کے بعد ان دونوں کے بارے میں بالاتفاق یہ حکم ہے کہ دھلا جائے اور دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے تو جب کھانا شروع کرنے کے بعد دونوں کا حکم یکساں ہے، تو کھانا شروع کرنے سے پہلے بھی دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہئے۔ لہذا فرق کرنا صحیح نہ ہوگا۔

باب الرجل لا یجد الا نبیذ التمر ھل یتوضأ بہ أو یتیمم

نبیذ تمر کی تین قسمیں ہیں نمبر(۱) وہ نبیذ تمر جس میں ابھی مٹھاس نہ آئی ہو۔
نمبر(۲) وہ نبیذ تمر جس میں سکر اور نشہ آگیا ہو۔
نمبر(۳) وہ نبیذ تمر جس میں مٹھاس آگئی ہو۔ لیکن سکر اور نشہ نہ آیا ہو۔

تو نبیذ نمبر ایک سے وضو اور طہارت حاصل کرنا باتفاق جائز ہے۔ اور نبیذ نمبر دو سے طہارت حاصل کرنا باتفاق ناجائز ہے۔ اس لئے کہ وہ نجس اور ناپاک ہے۔ اور نبیذ نمبر تین سے طہارت کے جواز اور عدم جواز کے سلسلے میں اختلاف ہے اور ہمارے زیر بحث مسئلہ اسی نبیذ نمبر تین کے سلسلہ میں ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں بذل المجہود ج ۱ ص ۵۵، حاشیہ الکوکب الدری ج ۱ ص ۵۵، بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۳۳، مغنی ابن قدامہ ج ۱ ص ۲۳، معارف السنن ج ۱ ص ۳۱، امانی الاحبار ج ۲ ص ۶۱، ج ۲ ص ۶۲، ہدایہ ج ۱ ص ۳۰ کے اندر تین مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ایک امام ابوحنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، سعید ابن مسیبؒ وغیرہ کے نزدیک نبیذ تمر کے اندر سفر کے اندر وضو کرنا جائز ہے اور تیمم کرنا جائز نہ ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو امام ابویوسفؒ، امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد ابن حنبلؒ امام طحاویؒ، اسحق ابن راہویہؒ، وغیرہ کے نزدیک نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ بلکہ تیمم کرنا ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وَخَالفھم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔ اور ان ہی دونوں مذاہب سے متعلق اس باب میں بحث کرنی ہے۔

مذہب نمبر تین امام محمدؒ کے نزدیک نبیذ تمر سے وضو کرنا اور تیمم کرنا بھی لازم ہوگا اس مذہب سے متعلق یہاں بحث نہیں کرنا ہے۔

شمائل ترمذی کی شرح خصائل نبوی صہ۴۶، پر حضرت مولینا محمد زکریا صاحبؒ نے نعل نبویؐ کا نقشہ نقل فرمایا ہے۔ نیز حضرت تھانویؒ کی زاد السعید کے آخر میں بھی نعل شریف کا نقشہ موجود ہے۔ یہ موزے کے حکم میں داخل نہیں ہوتا ہے۔ لیکن اس طرح کے نعل اور چپل کے اوپر مسح جائز ہے یا نہیں۔ تو اس سلسلہ میں صاحب کتاب نے یہ باب باندھا ہے۔ چنانچہ اس طرح کے چپل کے اوپر مسح کے جائز ہونے یا نہ ہونے کے سلسلہ میں معارف السنن ج ۱ صہ۳۴۸، الکوکب الدری ج ۱ صہ۶۲، بذل المجہود ج ۱ صہ۹۵، امانی الاحبار ج ۲ صہ۶۹، اور ج ۲ صہ۷، پر دو مذہب نقل کئے ہیں۔

مذہب نمبر ایک :- حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، خزیمہ ابن اوسؓ، عمرو ابن حریثؓ ابن حزم ظاہریؒ اور بعض اہل ظاہر کے نزدیک نعل اور چپل پر مسح کرنا جائز ہے۔ یہی لوگ مذہب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو :- ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک نعل اور چپل کے اوپر مسح کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب نمبر ایک کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک :- باب کے شروع کی حدیث جس کو صاحب کتاب نے حضرت اوس ابن ابی اوس سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اس حدیث شریف کے اندر حضورؐ کا نعلین پر مسح کرنا ثابت ہے۔ لہٰذا کہنا ہوگا کہ نعلین پر مسح کرنا جائز ہے۔

دلیل نمبر دو :- صہ۵۷، س ۱۸، وقالوا قد شد ذالک ماروی عن علیؓ الخ سے دو سطروں کے اندر حضرت علیؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے۔ چنانچہ حضرت علیؓ کے شاگرد ابو ظبیانؒ فرماتے ہیں کہ انھوں نے حضرت علیؓ کو دیکھا کہ کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا۔ پھر نعلین پر مسح کیا۔ پھر مسجد میں داخل ہو کر نعلین کو اتار کر نماز ادا فرمائی۔ تو حضرت علیؓ کا نعلین پر مسح کرنا ثابت ہے۔ لہٰذا نعلین پر مسح کرنا جائز ہوگا۔

فریق اوّل کی دلیل کا جواب

فریق اول کی دلیل کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر ایک :۔ حضرت اوس بن ابی اوسؓ کی روایت میں جو حضورؐ کا عمل ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ حضور حالتِ طہارت میں تھے۔ اور نفلی یا تبرید کے لئے وضو فرما رہے تھے۔ تو چپّل کو پیر میں سے اتارا نہیں۔ بلکہ اسی پر مسح فرمایا۔ جبکہ پیر پر نہ مسح کرنا واجب تھا۔ اور نہ ہی پیر کا دھلنا۔

جواب نمبر دو :۔ ص۵۷ س۱۸ قد یجوز ان یکون رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مسح علی النعلین الخ سے تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ درحقیقت حضورؐ جوربین پہنے ہوئے تھے۔ اور حضورؐ نے نعلین کو قدم مبارک سے نکالے بغیر جوربین پر مسح فرمالیا تھا۔ اور ساتھ ہی ساتھ نعلین کے تسمہ پر بھی مسح فرمالیا تھا۔ اور ایسا کرنا جائز ہے کہ جوربین پر مسح ادائے فرض کے لئے ہو جاتا ہے اور چپّلوں کے تسمہ کے اوپر بالتبع جو مسح ہو جاتا ہے۔ وہ زائد اور فاضل ہے۔ لہٰذا اوس ابن ابی اوس کی روایت سے استدلال کر کے چپّلوں پر مسح کو جائز قرار دینا ہرگز درست نہیں ہو سکتا۔

دلیل نمبر دو کا جواب :۔ حضرت علیؓ کے عمل میں تین باتیں قابل غور ہیں۔

نمبر ایک :۔ کھڑے ہو کر پیشاب کرنا۔

نمبر دو :۔ چپّلوں پر مسح کرنا۔

نمبر تین :۔ مسح شدہ نعلین کو نماز کے لئے اتار دینا۔

یہ تینوں کے تینوں بظاہر خلاف اصول ہیں۔ اس لئے تینوں کی توجیہ کرنا لازم ہوگا۔

نمبر ایک کی توجیہ :۔ یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے کسی بیماری اور تکلیف کی بنا پر کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا ہے۔ یا اس جگہ نجاست کی وجہ سے بیٹھنے کی جگہ نہیں تھی اس لئے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا ہے۔ یا بیان جواز کے لئے کھڑے ہو کر پیشاب فرمایا ہے۔

نمبر دو کی توجیہ، حضرت علیؓ درحقیقت جورب پہنے ہوئے تھے اس کے اوپر نعلین بھی پہنے ہوئے تھے۔ تو حضرت علیؓ نے درحقیقت جوربین پر مسح کیا تھا۔ اس کے تابع ہو کر تسمہ پر بھی مسح ہو گیا۔

نمبر تین کی توجیہ یہ ہے کہ مسجد میں داخل ہو کر نعلین کا اتار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ درحقیقت نعلین پر مسح نہیں کیا تھا بلکہ جوربین پر مسح کیا تھا۔ اسی لئے مسجد میں داخل ہو کر نعلین کو اتار دیا ہے لہٰذا حضرت علیؓ کی اس روایت کے ذریعہ سے چپلوں پر مسح کے جواز کو ثابت کرنا کسی طرح درست نہیں ہو سکتا ہے۔

نوٹ:۔ مسح شدہ موزے کو اتار دینے سے وضو ٹوٹ جاتا ہے یا نہیں تو اس میں دو قول ہیں۔

قول نمبر ایک:۔ داؤد ظاہریؒ اور عبدالرحمن ابن ابی لیلیٰؒ کے نزدیک وضو نہیں ٹوٹتا ہے۔ اور حضرت علیؓ کی روایت کا تیسرا ٹکڑا ان لوگوں کا مستدل بن سکتا ہے۔

قول نمبر دو:۔ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک وضو ٹوٹ جاتا ہے۔ جیسا کہ بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۲۴ پر ہے۔

فریق اول کے دلائل:۔ فریق اول کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک:۔ ص ۵۸ س ۲۱ وقد بین ذالک الخ سے ص ۵۹ سطر ۱۰ تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے اور اس دلیل کے اندر دو روایت پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ، حضرت مغیرہ ابن شعبہؓ کی روایت میں ہے کہ حضورؐ نے جوربین اور نعلین دونوں پر ساتھ ساتھ مسح فرمایا ہے۔ تو ظاہر ہے کہ جوربین پر مسح کرنا ادائے فرض کے لئے تھا۔ اور نعلین پر مسح کرنا فاضل اور زائد تھا۔

روایت نمبر دو:۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضورؐ کسی زمانہ میں جب نعلین پر مسح فرماتے تھے تو قدمین پر بھی مسح فرما لیا کرتے تھے۔

جو اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ قدمین کا مسح فرضیت کی بنا پر تھا۔ اور نعلین کا مسح فضیلت کی بنا پر تھا۔ اور قدمین پر مسح کرنے کا حکم شروع اسلام میں تھا بعد میں منسوخ ہو چکا تھا۔ جسکی صراحت باب فرض الرجلین کے تحت کتاب کے ص ۲۳ س ۲۹ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں گزری ہے کہ شروع اسلام میں ہم لوگ پیروں پر مسح کیا کرتے تھے۔ پھر حضورؐ نے مکہ اور مدینہ کے درمیان اثنا سفر میں ویل للاعقاب من النار الحدیث کی وجہ سے پیروں پر مسح کرنے کی ممانعت فرمادی ہے۔ تو حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی اس روایت کا منسوخ ہو جانا واضح ہو چکا ہے۔

اب سنو! صاحب کتاب نے ص ۵۹ س ۱ فحدیث ابی اوس یحتمل عندنا الخ سے یوں استدلال فرمایا ہے کہ حضرت اوس ابن ابی اوس کی روایت دو حال سے خالی نہیں۔ یا تو پیروں پر جوربین کے ہوتے ہوئے جوربین اور نعلین دونوں پر مسح کرنا مراد ہے۔ جیسا کہ حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ اور مغیرہؓ ابن شعبہ کی روایت میں ہے اور یا تو حضرت اوس ابن ابی اوس کی روایت میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کیطرح جوربین کے نہ ہوتے ہوئے قدمین پر مسح کرنا مراد ہے کیوں کہ چپلوں پر مسح گویا کہ قدموں پر مسح کرنا ہوتا ہے۔ تو اگر اوس ابن ابی اوس کی روایت کو مغیرہ ابن شعبہؓ اور ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت کی طرح قرار دی جائے تو ہم کو تسلیم ہے کہ دونوں روایتوں کے درمیان میں تطبیق ظاہر ہے۔ اور اگر حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کی طرح قرار دیا جائے تو حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہ کی روایت کا منسوخ ہو جانا ماقبل میں واضح ہو چکا ہے۔ تو اوس ابن ابی اوس کی روایت بھی حضرت عبداللہ ابن عمر کی روایت کی طرح منسوخ ہو جانا ثابت ہوگا۔ لہٰذا حضرت اوس ابن ابی اوس کی روایت اور حضرت علیؓ کے عمل سے چپلوں پر مسح کو ثابت کرنا ہرگز درست نہیں ہو سکتا

دلیل نمبر دو۔ ص ۵۹ س ۱۱ فلما احتمل حدیث الخ سے آخر باب کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ مسح علی الخفین کے جواز کے

اس میں یہ ہے کہ حضورؐ نے نبیذ تمر سے وضو فرمایا تھا۔ اس حالت میں کہ حضورؐ مسافر نہیں تھے۔ کیونکہ حضورؐ مکہ سے نکل کر اطراف مکہ میں جنات کو نصیحت کیلئے تشریف لے گئے تھے۔ اور اطراف مکہ، مکہ کے ہی حکم میں ہے۔ تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ حضورؐ نے حالت اقامت میں نبیذ تمر سے وضو فرمایا ہے حالانکہ تم بھی یہ کہتے ہو کہ حالت اقامت میں جس طرح نبیذ تمر سے وضو جائز نہیں ہے۔ اسی طرح تیمم بھی جائز نہیں ہے کیوں کہ آبادی میں ہونا پانی کے ساتھ رہنے کے حکم میں ہوتا ہے۔ لہٰذا لیلۃ الجن کی روایت سے سفر میں نبیذ تمر سے وضو کے جواز کو ثابت کرنا تمہارے نزدیک بھی درست نہیں ہو سکتا۔

دلیل نمبر پانچ ص۵۵ فلو ثبت ہذا الاثر ان لنبیذ التمر سے اگر ابن مسعودؓ کی روایت کو صحیح بھی مان لیا جائے تو اس روایت سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ نبیذ تمر سے شہروں اور جنگلوں میں ہر جگہ وضو کرنے کی اجازت ہے تو اسی سے یہ بات بھی واضح ہو جاتی ہے کہ ماء مطلق کی موجودگی اور عدم موجودگی دونوں صورت میں نبیذ تمر سے وضو جائز ہے۔ حالانکہ تمام علماء کا اجماع اس کے برعکس ہے۔ کہ پانی کی موجودگی میں شہر یا ایسی جگہ جو شہر کے حکم میں ہے۔ نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز نہیں۔ اور نبیذ تمر کا ماء مطلق کے حکم سے خارج ہونا مسلم ہے۔ اسی لئے تمام علماء نے اس حدیث شریف پر عمل کو ترک کر دیا ہے لہٰذا کسی حال میں نبیذ تمر سے وضو جائز نہیں ہو سکتا

چھٹی دلیل ایک چھٹی دلیل یہ بھی ہے کہ لیلۃ الجن کا واقعہ آیت تیمم سے پہلے پیش آیا تھا۔ اس لئے آیت تیمم کے ذریعہ سے نبیذ تمر سے وضو کا حکم منسوخ ہو چکا ہے۔

نوٹ یہ ساری کی ساری بحثیں لا حاصل ہیں۔ اس لئے کہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا ہے۔

(باب المسح علی النعلین)

باب المسح علی النعلین

جن چیزوں پر مسح کرنا ممکن ہے۔ وہ چھ قسموں پر ہے۔

نمبرایک:۔ وہ موزہ جو پورے کا پورا چمڑے سے بنا ہوا ہو تو اس کو خف کہا جاتا ہے۔ اس پر مسح کرنا بالاتفاق جائز ہے۔

نمبردو:۔ وہ موزہ جو سوت اور اون کا بنا ہوا ہو اور اس کے اوپر نیچے چمڑا لگا ہوا ہو۔ تو اس کو جورب مجلد کہا جاتا ہے۔ اس پر بھی مسح کرنا بالاتفاق جائز ہے۔

نمبرتین:۔ جو سوت یا اون کا بنا ہوا ہو اور صرف نیچے کی جانب چمڑا لگا ہوا ہو تو اس کو جورب منعل کہا جاتا ہے۔ اس پر بھی مسح کرنا جائز ہے۔

نمبرچار:۔ جو سوت یا اون کا بنا ہوا ہو اور دبیز ہو تو اس کو جورب ثخین کہا جاتا ہے۔ اور اس پر مسح کے بارے میں علماء کے دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبرایک:۔ امام ابوحنیفہؒ وشافعیؒ ومالکؒ وغیرہ کے نزدیک اس پر مسح جائز نہیں ہے۔

مذہب نمبردو:۔ امام ابویوسفؒ ومحمدؒ وسفیانؒ ثوری وغیرہ کے نزدیک تین شرطوں کے ساتھ جائز ہے۔

شرط نمبرایک:۔ جورب موٹا اور دبیز ہو۔

شرط نمبردو:۔ پیروں پر چپکا ہوا ہو

شرط نمبرتین:۔ دو تین میل تک تتابع مشی ممکن ہو۔ تو ان کے نزدیک جورب پر مسح کرنا جائز ہے۔ بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۹

نمبرپانچ:۔ سوت یا اون کا بنا ہوا ہو۔ اور موٹا نہ ہو۔ جیسا کہ ہندوستان میں سردیوں کے زمانہ میں عام استعمال ہونے والے موزے ہیں۔ ان پر بالاتفاق مسح ناجائز ہے۔

نمبرچھ:۔ نعلین:۔ نعل اس کو کہا جاتا ہے جو چپل کی شکل میں ہوتا ہے اس کی شکل

دلائل

مذہب نمبر ایک کی دلیل

باب کے شروع میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی کی روایت ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی حضورؐ کے ساتھ لیلۃ الجن میں موجود تھے۔ اور وہاں حضورؐ نے نبیذ تمر سے وضو فرمایا ہے۔ اس حدیث شریف کو صاحب کتاب نے دو سندوں کے ساتھ چھ سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے کہ حضورؐ نے نبیذ تمر سے وضو فرما کر فرمایا کہ تمرۃ طیبۃ و ماء طہور تو اس روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ حالتِ سفر میں نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز ہے

فریق ثانی کی طرف سے فریق اوّل کی دلیل کا جواب

ص ۵۵ س ۷ وکان من الحجۃ لاھل ہٰذا القول الخ سے تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تم نے اپنی دلیل کی روایت دو سندوں کے ساتھ پیش کی ہے۔ اور دونوں سندیں ضعیف اور متکلم فیہ ہیں۔

سند نمبر ایک اس میں عبداللہ ابن لہیعہ ہیں۔ اور ان کے دو دور گزرے ہیں۔ دور اول میں ان کا حافظہ قوی تھا۔ اس لئے ان کی دورِ اوّل ہی کی روایت مقبول ہے اور دور ثانی میں ان کا حافظہ کمزور ہو چکا تھا اور ان کی کتابیں بھی جل گئیں تھیں اس لئے دور ثانی کی روایات منکر اور ضعیف ہیں اور لیلۃ الجن کی روایت دورِ ثانی کی روایت ہے اس لئے معتبر نہیں ہے۔

سند نمبر دو دو وجہوں سے ضعیف ہے (۱) علی ابن زید ابن جدعان منکر الحدیث اور ضعیف ہیں (۲) حضرت عمر رضی کے آزاد کردہ غلام ابو رافع نے حضرت عبداللہ ابن مسعود رضی سے یہ حدیث نہیں سنی ہے اور نبیذ تمر ماء مطلق نہیں ہے اور ماء مطلق نہ ہونے کی صورت میں قرآن کریم میں تیمم کرنے کا حکم فرمایا ہے تو اگر تیمم کئے بغیر نبیذ تمر سے وضو کرنے کی اجازت دیدی جائے تو کتاب اللہ

پر زیادتی ثابت ہوگی اور کتاب اللہ پر زیادتی کے سلسلے میں علماء کی دو جماعتیں ہیں۔

جماعت نمبر ایک امام شافعیؒ، امام احمدؒ ابن حنبل اور امام مالکؒ وغیرہ کے نزدیک خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز ہے لیکن شرط یہ ہے کہ خبر واحد صحیح سند سے ثابت ہو اور سند میں کسی جگہ انقطاع اور اسباب ضعیف میں سے کوئی سبب موجود نہ ہو اور مذکورہ حدیث شریف صحیح سندوں کے ساتھ ثابت نہیں ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک اس حدیث شریف کے ذریعہ سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہ ہوگی۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے ص۵۷ س۱۱ میں ولیست ہٰذا الطرق طرقاً تقوم بہا الحجۃ عند من یقبل خبر الواحد سے اشارہ فرمایا ہے۔

جماعت نمبر دو امام ابوحنیفہ وغیرہ کے نزدیک خبر واحد سے کتاب اللہ پر زیادتی کے لئے شرط یہ ہے کہ بعد میں وہ حدیث تواتر سند کی وجہ سے شہرت کے درجہ میں پہنچ چکی ہو اور حدیث شریف ضعیف بھی نہ ہو اور مذکورہ حدیث شریف شہرت کے درجہ میں نہیں ہے اس لئے ان کے نزدیک بھی آیت تیمم پر زیادتی نہیں ہوگی۔ لہٰذا دونوں جماعت کی شرائط کے مطابق یہ حدیث شریف قابل استدلال نہیں ہوسکتی۔ اسی کی طرف ص۵۷ س۱۲ ، میں ولم یجی ایضاً المجیٔ الظاہر فیجب علیٰ من یستعمل الخبر اذا تواترت الروایات بہ سے اشارہ فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی دلائل فریق ثانی کی طرف سے چھ۶ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ص۵۷ س۱۳ ولقد روی عن ابی عبیدۃ ابن ابی عبداللہ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے صاحبزادہ ابوعبیدہ سے یہ روایت مروی ہے کہ

لیلۃ الجن میں حضرت ابن مسعودؓ حضورؐ کے ساتھ نہیں تھے اور اگر ابن مسعودؓ حضورؐ کے ساتھ لیلۃ الجن میں موجود ہوتے تو اتنا بڑا عظیم واقعہ جو باپ کو حاصل ہوا ہے بیٹے پر مخفی نہیں رہ جاتا بلکہ جنات میں جاکر تقریر کرنے کی اطلاع حضورؐ نے خود اکثر صحابہؓ کو دی ہے لہٰذا اس حدیث شریف کے ذریعہ سے استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

اشکال ص۵۷ س۱۸ فان قال قائل سے ایک سطر کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ تم نے جو ابو عبیدہؒ کی روایت پیش کی ہے۔ یہ متصل السند نہیں ہے۔ بلکہ منقطع ہے۔ اس لئے ابو عبیدہؒ نے یہ روایت اپنے والد سے نہیں سنی ہے۔

جواب ص۵۷ س۱۹ قیل لہ لیس من ہٰذہ الجہۃ احتجنا بہ لان مثلہ علی تقدمہ فی العلم الخ سے دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ہم نے ابو عبیدہؒ کی روایت سے سند کے متصل یا منقطع ہونے کے اعتبار سے استدلال نہیں کیا ہے بلکہ اس اعتبار سے استدلال کیا ہے کہ اگر لیلۃ الجن کا واقعہ حضرت ابن مسعودؓ کے ساتھ ہوتا تو یہ ابن مسعودؓ کے لئے بہت بڑی عظمت کی بات تھی جس سے باپ کی حالت پر شوق رکھنے والا بیٹا ناواقف نہیں رہ سکتا جبکہ اس بیٹے کی زندگی باپ کے اجلۂ تلامذہ اور حالات پر واقف کار حضرات کے ساتھ گزری ہے۔ کیونکہ حضرت ابو عبیدہؒ حضرت ابن مسعودؓ کے اجلۂ تلامذہ حضرت مسروقؒ، حضرت علقمہؒ وغیرہ جیسوں کے ساتھ مل جل کر رہا کرتے تھے۔ اس لئے باپ کا یہ اہم ترین واقعہ بیٹے پر مخفی نہیں رہ سکتا۔

دلیل نمبر دو ص۵۷ س۲۱ وقد روینا عن عبد اللہ ابن مسعودؓ من کلامہ بالاسناد والمتصل الخ سے تقریباً نو سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ حضرت ابو عبیدہؒ کے قول کے موافق متصل السند کے ساتھ خود ابن مسعودؓ کا قول حضرت علقمہؒ سے ثابت ہے کہ حضرت علقمہؒ نے سوال کیا کہ حضورؐ کے ساتھ لیلۃ الجن میں کوئی تھا یا نہیں۔ حضرت ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ ہم میں سے کوئی بھی حضورؐ کے ساتھ نہیں تھا۔ بلکہ آرزو کرتا تھا کہ حضورؐ کے ساتھ کاش کہ میں ہوتا۔ واقعہ یہ پیش آیا تھا کہ

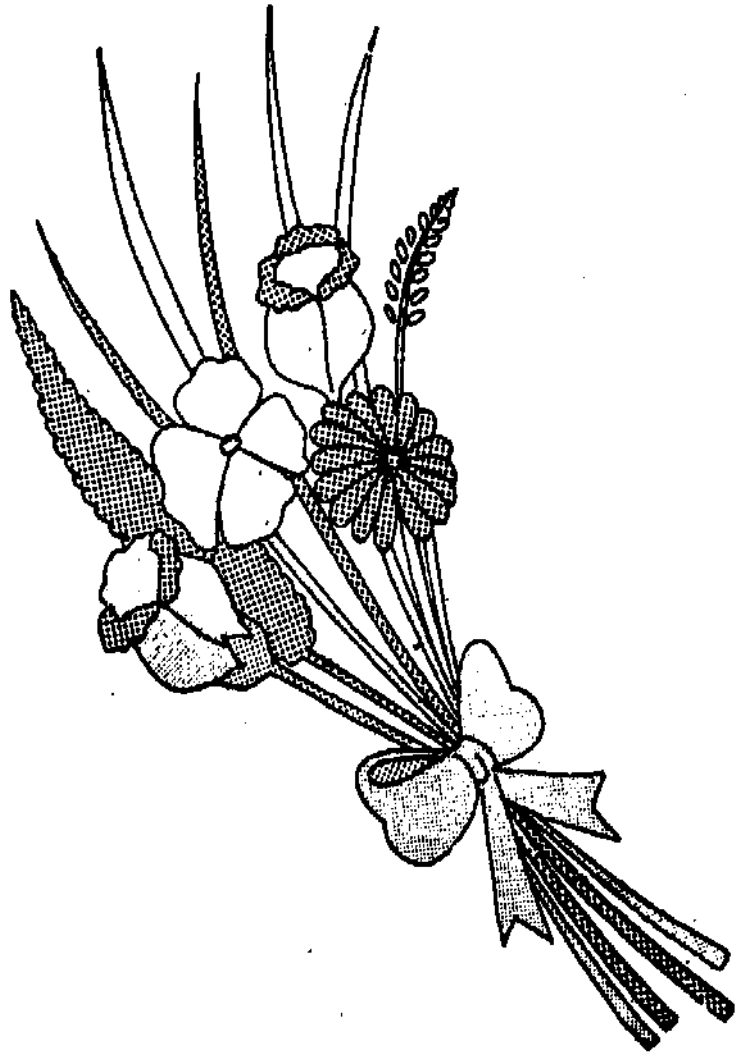
ایک رات ہم لوگوں نے حضورؐ کو کھو دیا۔ تو ہم لوگوں نے کہا کہ کہیں حضورؐ کو جنات اڑا لے گئے ہوں۔ یا کسی دشمن نے دھوکہ دے کر قتل کر دیا ہو۔ چنانچہ ہم لوگ پریشان ہو کر مکہ کی گھاٹیوں اور وادیوں میں حضورؐ کی تلاش میں نکل پڑے۔ اور جب حضورؐ تشریف لائے تو ہمارے دریافت کرنے پر حضورؐ نے فرمایا کہ جنات میں سے ایک داعی مجھ کو بلانے آیا تھا۔ تو میں داعی کے ساتھ جنات کے مجمع میں پہونچا۔ اور ان کو قرآن کی تعلیم دی۔ چنانچہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ بعد میں ہم لوگوں نے جنات کے آثار جا کر دیکھے ہیں۔ تو حضرت ابن مسعودؓ کے اس قول سے واضح ہوتا ہے کہ وہ حضورؐ کے ساتھ لیلۃ الجن میں موجود نہیں تھے۔ لہٰذا اگر روایات کو سند و متن کے اعتبار سے دیکھا جائے تو حضرت علقمہؒ کی یہ روایت شروع باب کی روایات کے مقابلہ میں زیادہ اولیٰ ہوگی۔ اس لئے ان روایات کے ذریعہ نبیذ تمر سے وضو کا جواز نہیں ہو سکتا۔

نوٹ صـ ۵۷ س ۲۶، اسطیر بمعنی اڑا لے جانا، اغیل بمعنی دھوکہ دے کر قتل کر دینا ترجمہ یہ ہوگا کہ جنات اڑا لے گئے یا دشمن نے دھوکہ دے کر قتل کر دیا۔

دلیل ۳ نظر طحاوی صـ ۵۷ س ۲۹ وان کان من طریق النظر الخ سے ایک سطر کے اندر عقلی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ جب نبیذ تمر سے وضو کے سلسلہ میں اختلاف واقع ہوا تو ہم نے غور و خوض کر کے نبیذ تمر کے نظائر کو دیکھا مثلاً نبیذ زبیب اور سرکہ وغیرہ یہ نبیذ تمر کے نظائر ہیں۔ ان سے وضو کرنا بالاتفاق ناجائز ہے۔ بلکہ تیمم کرنا ضروری ہوتا ہے۔ تو اسی طرح نبیذ تمر سے وضو کرنا ناجائز ہونا چاہئے۔

دلیل نمبر چار صـ ۵۸ س ۱ وقد اجمع العلماء سے ساڑھے تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ماء مطلق کی موجودگی میں نبیذ تمر سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ماء مطلق کی موجودگی میں نبیذ تمر پانی کے حکم سے خارج ہوتا ہے۔ جب نبیذ تمر ماء مطلق کی موجودگی میں پانی سے خارج ہوتا ہے تو عدم ماء کے وقت بھی پانی کے حکم سے خارج ہونا چاہئے اور عبداللہ ابن مسعودؓ کی وہ حدیث شریف جس میں نبیذ تمر سے وضو کا تذکرہ موجود ہے

لئے شرط یہ ہے کہ پورے کا پورا موزہ یا اکثر موزہ پھٹا ہوا نہ ہو. اگر پورا یا اکثر موزہ پھٹا ہوا ہو تو ایسے موزے پر بالاجماع مسح کرنا جائز نہیں ہوتا ہے. اس لئے کہ موضع مسح سے قدم کا حصہ چھپا رہنا جواز مسح کے لئے شرط ہے اور خرق کثیر سے قدم ظاہر ہونے کی وجہ سے گویا کہ موضع مسح ہی باقی نہیں رہتا ہے. تو معلوم ہوا کہ جواز مسح کے لئے موضع مسح میں قدمین کا موزہ کے ذریعہ چھپا ہوا ہونا شرط ہے اور نعل وچپل کے پہننے کی صورت میں قدموں کا چھپا ہوا نہ ہونا بالکل واضح ہے. کیونکہ پھٹے ہوئے موزے سے جہاں تک قدم ظاہر ہوتا ہے. اس سے کہیں زیادہ نعل وچپل پہننے کی صورت میں پیر ظاہر رہتا ہے. تو جب پھٹے ہوئے موزے پر مسح کرنا جائز نہیں ہے. تو چپل اور نعل پر بھی مسح کرنا جائز نہیں ہوگا۔

بَابُ المُسْتَحَاضَۃِ کَیْفَ تَتَطَہَّرُ لِلصَّلٰوۃِ

اس باب کے تحت میں چھ مسائل قابل غور ہیں۔ ان میں سے پانچ مسائل بطور مقدمہ اور معاونت کے ذکر کئے جائیں گے۔ اور ایک مسئلہ اصل اور مقصود بالذات ہوگا جس کو بالکل اخیر میں حل کتاب کے ساتھ بیان کرنا ہے۔

دم حیض و استحاضہ میں فرق

مسئلہ ۱ دم حیض اور دم استحاضہ کے درمیان کیا فرق ہے؟ تو اس سلسلہ میں تفصیل یہ ہے کہ دم حیض اس خون کو کہا جاتا ہے جو رحم دانی کی گہرائی سے بحالت صحت مقررہ وقت کے مطابق جاری ہوتا ہے۔

اور دم استحاضہ اس خون کو کہا جاتا ہے جو رحم دان کے راستے سے کسی مرض کی بنا پر غیر معین وقت میں جاری ہوتا ہے۔ حیض آنیوالی عورت کو معروف کے صیغہ کے ساتھ حائضہ کہا جاتا ہے اس لئے کہ اس کا خون معروف و متعین وقت کے مطابق آتا ہے۔ اور دم استحاضہ والی عورت کو مجہول کے صیغہ کے ساتھ مستحاضہ کہا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا خون مجہول اور غیر معین وقت میں جاری ہوتا ہے۔

نوٹ حائضہ عورت کے ساتھ صحبت اور اس کی نماز، روزہ بالاتفاق حرام ہیں۔

مستحاضہ کے ساتھ جماع کا حکم مستحاضہ عورت پر نماز پڑھنا اور روزہ رکھنا بالاتفاق واجب ہے لیکن اس کیساتھ وطی کے جواز میں دو مذہب ہیں۔

مذہب (۱) امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک اس کے ساتھ وطی کرنا جائز

نہیں ہے۔ البتہ طول مدت کی وجہ سے وطی کی جا سکتی ہے اور طول مدت چار ماہ مہینے ہیں۔

مذہب (۲) ائمہ ثلثہؒ اور جمہورؒ کے نزدیک اس کے ساتھ وطی کرنا بالاتفاق جائز ہے۔

زمانۂ نبوتؐ کی مستحاضہ عورتیں

مسئلہ ۲ زمانۂ نبوت میں کتنی عورتیں مستحاضہ تھیں؟ تو اس سلسلہ میں معارف السنن ج ۱ ص ۴۱۶ میں گیارہ عورتیں نقل فرمائی گئی ہیں۔ اور فتح الملہم ج ۱ ص ۴۷۷ میں دس عورتیں نقل فرمائی گئی ہیں۔ دونوں کتابوں میں تکرار کو چھوڑ کر ملانے سے کل بارہ عورتیں ہو جاتی ہیں جو حسب ذیل ہیں۔

(۱) حضرت فاطمہ بنت ابی حبیش رضی اللہ عنہا۔
(۲) 〃 ام المومنین زینب بنت خزیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا۔
(۳) 〃 ام المومنین زینب بنت جحش 〃 〃
(۴) 〃 زوجۂ طلحہ بن عبداللہ حمنہ بنت جحش 〃 〃
(۵) 〃 زوجۂ عبدالرحمٰن ابن عوف ام حبیبہ بنت جحش 〃 〃
(۶) 〃 اسماء بنت عمیسؓ جو کہ ام المومنین حضرت میمونہؓ کی اخیافی بہن ہیں۔
(۷) 〃 زینب بنت ابی سلمہؓ
(۸) 〃 حضرت ام المومنین حضرت سودہ بنت زمعہ رضی اللہ عنہا۔
(۹) 〃 بادیہ بنت غیلان 〃
(۱۰) 〃 سہلہ بنت سہیل 〃
(۱۱) 〃 اسماء بنت المرثد الحارثیہ 〃
(۱۲) 〃 ام سلمہ بنت الوامیہ 〃

حیض کی اقل مدت اور اکثر مدت

تیسرا مسئلہ حیض کی اقل مدت اور اکثر مدت کیا ہے؟ اس سلسلہ میں اوجز المسالک صفحہ ۱۵۴ ج ۱ میں تین مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب (۱) امام مالکؒ کے نزدیک حیض کے لئے نفاس کی طرح اقل مدت کی کوئی حد متعین نہیں ہے اور اکثر مدت ان کے نزدیک سترہ یا اٹھارہ یوم ہے

مذہب (۲) امام احمد ابن حنبلؒ۔ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حیض کی اقل مدت ایک دن ایک رات ہے اور اکثر مدت پندرہ یا سترہ یوم ہے۔ اور پندرہ یوم کا قول زیادہ راجح ہے۔

مذہب (۳) حنفیہؒ کے یہاں حیض کی اقل مدت تین دن تین رات ہے۔ البتہ امام ابو یوسفؒ کا قول یہ ہے کہ دو دن کامل۔ اور تیسرے دن کا اکثر حصہ ہے۔ اور اکثر مدت دس دن۔ دس رات ہے۔

مستحاضہ عورتوں کے اقسام

مسئلہ ۴ مستحاضہ عورتوں کے اقسام۔ مستحاضہ عورتوں کی چار قسمیں ہیں۔
مبتدئہ۔ معتادہ۔ ممیزہ۔ متحیرہ

(۱) مبتدئہ وہ عورت ہے جو بالغ ہونے کے ساتھ ساتھ ہی مرض استحاضہ میں مبتلا ہوگئی ہے کہ بالغ ہونے کے وقت میں جب دم حیض کا سلسلہ جاری ہوا تو پھر اس کے بعد سلسلہ ختم نہیں ہوا۔

(۲) معتادہ وہ عورت ہے جس کو پہلے حیض آچکا تھا اور بعد میں مرض استحاضہ میں مبتلا ہوگئی ہے اور اس کو استحاضہ سے پہلے دم حیض کے لئے عادت متعین تھی۔

(۳) ممیزہ وہ عورت ہے جو دم حیض اور دم استحاضہ کے درمیان امتیاز کرسکتی ہے چاہے رنگوں کے ذریعہ سے ہو یا کسی اور طریقہ سے۔

(۴) متحیرہ وہ عورت ہے جو دم حیض اور دم استحاضہ کے درمیان کسی طرح بھی امتیاز نہیں کرپاتی ہے اور اس کو یہ یاد نہیں ہے کہ اسکو کتنے دن حیض آیا کرتا تھا اور نہ یہ یاد ہے کہ مہینہ کے شروع میں آتا تھا یا بیچ میں یا آخر میں

متحیرہ کے اقسام اور یہ متحیرہ عورت تین قسموں پر ہے۔

(۱) متحیرہ بالعدد یعنی وہ عورت جس کو یاد نہیں کہ اس کو کتنے دن حیض آیا کرتا تھا یعنی ایام حیض کی تعداد یاد نہیں۔

(۲) متحیرہ بالزمان جس کو یہ یاد نہیں کہ مہینے کے شروع میں حیض آیا کرتا تھا یا بیچ میں یا اخیر میں۔

(۳) متحیرہ بالزمان والعدد یعنی نہ اسکو یہ یاد ہے کہ کتنے دن حیض آیا کرتا تھا اور نہ یہ یاد ہے کہ مہینہ کے شروع میں حیض آتا تھا یا بیچ یا اخیر میں۔ یہ زیادہ پریشان کن مسئلہ ہے۔

مستحاضہ کی حیض سے فراغت کی صورت

مسئلہ ۵ مذکورہ چاروں قسم کی مستحاضہ عورتوں کا حیض سے غسل کرکے پاک ہونے کی صورتیں۔

(۱) مبتدئہ کی طہارت مبتدئہ کی دو قسمیں ہیں۔

نمبر (۱) وہ مبتدئہ جو دم حیض اور دم استحاضہ کے درمیان رنگوں کے ذریعہ سے امتیاز کرسکتی ہے تو اس کے بارے میں دو مذاہب ہیں۔

مذہب (۱) امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک وہ تمیز باللون پر عمل کرے گی۔ جب اس کو یہ معلوم ہو جائے کہ اب دم حیض کا سلسلہ ختم ہو گیا اور دم استحاضہ کا سلسلہ ختم ہو گیا ہے تو وہ غسل کر کے نماز روزہ شروع کر دے گی۔

مذہب (۲) حنفیہؒ کے یہاں تمیز باللون کا اعتبار نہیں بلکہ اکثر مدتِ حیض یعنی دس دن حیض میں شمار کر کے بقیہ استحاضہ میں شمار کریگی۔ اور غسل کر کے نماز روزہ شروع کر دیگی۔

نمبر ۲ وہ مبتدئہ جو تمیز باللون پر قادر نہیں اس کے بارے میں تین اقوال ہیں۔

قول ۱ امام مالکؒ کے نزدیک اکثر مدتِ حیض کو حیض میں شمار کر کے بقیہ استحاضہ میں شمار کرے گی اور ان کے یہاں اکثر مدتِ حیض سترہ ۱۷ یا اٹھارہ ۱۸ یوم ہے۔

قول ۲ شافعیہؒ وحنابلہؒ کے نزدیک مدتِ حیض کے اکثر ایام گزرنے کے بعد استحاضہ شمار کرے گی۔ اور اکثر ایام کا مطلب یہ ہے کہ حیض کی مدت میں سے اکثر ایام مثلاً شافعیہؒ کے یہاں اکثر مدت پندرہ دن ہے تو اس میں سے اکثر ایام نو دن یا دس دن یا گیارہ دن حیض میں شمار کرے گی بقیہ استحاضہ میں۔

قول ۳ حضرات حنفیہؒ کے یہاں مفتی بہ قول یہ ہے کہ دس دن حیض میں شمار کر کے بقیہ استحاضہ میں شمار کرے گی۔ اور ایک غیر مفتی بہ قول یہ ہے کہ وہ اپنی ماں بہن کی عادت کے مطابق عمل کرے گی کہ اگر اس کی ماں بہن کو مثلاً سات دن حیض آتا ہے تو یہ بھی سات دن حیض میں شمار کر کے بقیہ استحاضہ میں شمار کرے گی۔

معتادہ کا حکم　اس کے بارے میں تین مذہب ہیں

مذہب (۱) امام مالکؒ کے نزدیک عادت کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔ بلکہ اگر تمیز باللون حاصل ہے تو اس کے مطابق عمل کرے گی ورنہ اکثر مدتِ حیض حیض میں شمار کرکے بقیہ استحاضہ میں شمار کرے گی۔

مذہب (۲) حنفیہ کے یہاں تمیز باللون کا کوئی اعتبار نہیں ہے بلکہ اپنی عادت کے مطابق عمل کرے گی۔

مذہب (۳) امام شافعیؒ و امام احمد ابن حنبلؒ کے تمیز باللون اور عدد دونوں معتبر ہیں۔ لیکن شافعیہ کے یہاں تمیز باللون پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے باعتبار عدد کے۔ اور حنابلہ کے یہاں عدد پر عمل کرنا زیادہ اولیٰ ہے بہ نسبت تمیز باللون کے۔

ممیزہ معتادہ کا حکم

ممیزہ کا حکم مبتدئہ کے تحت آچکا ہے۔ مزید یہ ہے کہ اگر عورت کو تمیز باللون حاصل ہے لیکن عادت معلوم نہیں ہے تو اس میں دو مذہب ہیں۔

مذہب (۱) ائمہ ثلثہ کے نزدیک وہ تمیز باللون پر عمل کرے گی۔

مذہب (۲) حضرات حنفیہ کے نزدیک تمیز باللون پر عمل نہیں کرے گی بلکہ اکثر مدّتِ حیض کو حیض میں شمار کرکے بقیہ استحاضہ میں شمار کرے گی۔

متحیّرہ کا حکم　متحیرہ کی تین قسمیں ہیں

(۱) متحیرہ بالعدد یعنی وہ عورتیں جن کو ایام حیض کی تعداد یاد نہیں لیکن زمانہ یاد ہے کہ مہینہ کے شروع میں آتا تھا یا وسط میں یا اخیر میں۔ تو وہ حیض کے شروع زمانہ سے تین دن تک

نماز روزہ چھوڑ دے اس کے بعد سات دن تک غسل لکل صلوٰۃ کرے۔
اس کے بعد بیس دن تک وضو لکل صلوٰۃ کرے اس لئے کہ شروع کے تین دن یقینی طور پر حالتِ حیض میں ہیں۔ اور بعد کے سات دنوں میں سے ہر ایک دن حیض سے فارغ ہونے کا احتمال رکھتا ہے اور حیض سے فارغ ہونے کے بعد غسل واجب ہوتا ہے اور اس کے بعد بیس[۲۰] دن تک وضو لکل صلوٰۃ کرے گی کیوں کہ بیس دن یقینی طور پر حیض کے نہیں ہیں۔

متحیرہ بالزمان معتادہ مستحاضہ عورت جس کو اپنے ایام حیض کی تعداد یاد ہے کہ کتنے دن حیض آتا تھا لیکن زمانہ یاد نہیں کہ مہینہ کے شروع میں آتا تھا یا بیچ میں یا آخر میں۔ تو جتنے ایام اس کے حیض کے ہوا کرتے تھے اتنے دن مثلاً شروع کے پانچ دن وضو لکل صلوٰۃ کرے گی اسلئے کہ ان ایام میں طاہرہ ہونے یا ایام حیض میں داخل ہونے دونوں کا احتمال ہے۔ لہٰذا احتیاطاً وضو لکل صلوٰۃ کرے گی اور باقی پچیس[۲۵] دن میں حالتِ حیض میں ہونے یا حیض سے فارغ ہونے دونوں کا احتمال رکھتی ہے۔ اور حیض سے فارغ ہونیکے بعد غسل واجب ہوا کرتا ہے۔ اس لئے پچیس (۲۵) دن تک غسل لکل صلوٰۃ کرتی رہے گی۔

متحیرہ بالعدد والزمان یعنی وہ عورت ہے کہ جس کو نہ ایام حیض یاد ہیں اور نہ اس کا زمانہ یاد ہے تو وہ مہینہ کے شروع میں تین دن تک وضو لکل صلوٰۃ کرے گی کیوں کہ تین دن ایام حیض کا ہونا یقینی ہے لیکن شروع کے تین دن حالت طہارت کا ہونا اور حالتِ حیض میں ہونا دونوں کا احتمال ہے۔ اس لئے احتیاطاً وضو لکل صلوٰۃ کرے گی اور نماز پڑھے گی۔ اور باقی ستائیس[۲۷] دن تک غسل لکل صلوٰۃ کرے گی اس لئے ہر دن حالتِ حیض میں ہونے اور حالتِ حیض سے فارغ ہونے دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔

حل کتاب اور مستحاضہ عورتوں کی نماز کا حکم

مسئلہ سادسہ ۶

اور یہی مسئلہ اس باب کے تحت زیر بحث ہے یعنی مستحاضہ عورت ایام حیض کے گذر جانے کے بعد نماز کس طرح ادا کرے گی اور جس غسل کا حکم ماقبل میں گذرا ہے وہ حیض سے فارغ ہونے اور نہ ہونے کے اعتبار سے تھا۔ اور یہاں پر جو حکم بیان کیا جا رہا ہے وہ اس اعتبار سے ہے کہ عورت یقینی طور پر حیض سے فارغ ہو چکی ہے اور استحاضہ ہی کی حالت میں ہے تو اس حالت میں نماز کے لئے طہارت حاصل کرنیکی کیا صورت ہوگی۔ اس سلسلہ میں بدایۃ المجتہد ج۱ ص۹۱۔ امانی الاحبار ج۲ ص۷۷۔ و ص۸۳-۸۸ میں تین مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب (۱)

شیعہ امامیہ اور ظاہریہ، عکرمہؒ سعید ابن جبیرؒ قتادہؒ اور مجاہدؒ کے نزدیک ہر قسم کی مستحاضہ عورت غسل لکل صلوٰۃ کرے گی۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر ص۵۹ س۱۹ میں فذہب قوم الی ان المستحاضۃ تدع الصلوٰۃ ایام اقرائھا ثم تغتسل لکل صلوٰۃ کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲)

امام ابراہیم نخعیؒ۔ عبداللہ ابن شدادؒ۔ منصور بن معتمرؒ وغیرہ کے نزدیک ہر قسم کی مستحاضہ عورت جمع بین الصلوٰتین کرے گی۔ یعنی ظہر کو مؤخر کرکے عصر کو مقدم کرکے دونوں کے لئے ایک غسل کرے گی۔ اور مغرب کو مؤخر کرکے عشاء کو مقدم کرکے ایک غسل کرے گی۔ اور فجر کے لئے مستقل ایک غسل کرے گی۔ تو ان کے نزدیک مستحاضہ عورت پر ہر روز تین غسل کرنا واجب ہوگا۔

یہی لوگ مطبع آصفیہ ص۶۰ وخالفھم فی ذالک اٰخرون کے مصداق ہیں۔

مذہب (۳)

حضرات ائمہ اربعہؒ اور فقہاء مدینہؒ کے نزدیک ہر قسم کی

مستحاضہ عورت زمانہ استحاضہ میں وضو لکل صلوٰۃ کرے گی یہی لوگ ص۱۶ میں وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۱۶ ج۱ پر یہ نقل فرمایا ہے کہ امام مالکؒ کے نزدیک ہر ایک نماز کے لئے وضو کرنا استحاضہ عورت کے لئے واجب نہیں بلکہ مستحب ہے، اس لئے خروجِ دمِ استحاضہ ان کے نزدیک ناقضِ وضو نہیں ہے۔

نوٹ فقہاء مدینہؒ ان کو فقہاء سبعہ بھی کہا جاتا ہے وہ مندرجہ ذیل حضرات ہیں:۔

عروہ ابن الزبیرؒ۔ سعید ابن المسیبؒ۔ قاسم بن محمدؒ۔ سالم بن عبداللہ عطاء بن رباحؒ۔ حسن بصریؒ۔ محمد بن علی بن حسین بن علی بن ابی طالبؒ

ائمہ کے دلائل

مذہب (۱) کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل ۱ باب کے شروع میں حضرت صدیقہؓ کی روایت ہے وہ فرماتی ہیں کہ حضرت ام حبیبہؓ بنت جحش جو عبدالرحمن بن عوفؓ کی اہلیہ ہیں وہ مسلسل مستحاضہ میں مبتلا تھیں یہاں تک کہ اسی میں سات سال گذر گئے تو نبی کریمؐ سے ان کا حال بیان کیا گیا تو نبی کریمؐ نے فرمایا کہ وہ حیض کا خون نہیں ہے بلکہ رحم کے رستہ میں شیطان کی ایڑی کی چوٹ ہے۔ اس لئے وہ زخم کا خون ہے جو نماز روزہ کو نہیں روک سکتا۔ اس لئے وہ ایام حیض میں اپنے نماز روزہ کو چھوڑ دیں اور اس کے بعد ہر نماز کے لئے غسل کر لیا کریں۔ اس حدیث سے واضح ہوتا ہے کہ مستحاضہ عورت کے اوپر ہر نماز کے لئے غسل کرنا واجب ہے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عائشہؓ سے باب کے شروع سے لیکر ص۶۱ کے اندر سات سطروں کے ساتھ نقل

فرمایا ہے

فریق اول کی دلیل ۲

ص ۹۰ س ۶ وقد قال ذالک علیؓ وابن عباس من بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً تیرہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ زمانۂ نبوت کے بعد حضرت علیؓ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ، حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ ان سب حضرات نے فتویٰ دیا ہے کہ مستحاضہ عورت ہر نماز کے لئے غسل کیا کریگی چنانچہ ایک دفعہ کوفہ کے اندر ایک عورت نے ان حضرات سے فتویٰ طلب کیا اور ان سب حضرات کو اللہ کی قسم پیش کی کہ بیشک میں ایک مسلمان عورت ہوں اور دو سال سے مرض استحاضہ میں مبتلا ہوں تو آپ حضرات اس سلسلہ میں مجھ سے اللہ کا حکم بیان فرمائیے۔ تو سب سے پہلے انکا استفتاء حضرت عبداللہ بن زبیرؓ کے پاس پہنچا۔ پھر اس کے بعد حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کے پاس پہنچا۔ پھر حضرت علیؓ کے پاس پہنچا۔ پھر حضرت ابن عباسؓ کے پاس پہنچا۔ تو مجموعی اعتبار سے ان سب کا فتویٰ یہی تھا کہ ہر نماز کے لئے غسل کیا کریں۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے دو (۲) دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل ۱

ص ۹۰ س ۲۱ وَذهبوا فی ذالک سے یہ روایت پیش کرتے ہیں کہ حضورؐ نے مستحاضہ عورت کے بارے میں یہ حکم بیان فرمایا ہے کہ وہ ایام حیض کو چھوڑ کر بقیہ ایام میں ہر روز تین غسل کیا کریگی ظہر کو مؤخر کرکے عصر کو مقدم کرکے دونوں کے لئے ایک غسل۔ پھر مغرب اور عشاء کے لئے ایک غسل۔ پھر فجر کے لئے ایک غسل۔ کل تین غسل کیا کرے گی اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے تین صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے:

(۱) حضرت زینب بنت جحشؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

(۲) حضرت عائشہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

(۳) حضرت اسماء بنت عمیسؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

شروع کی تین سندوں کا مدار عبدالرحمٰن بن قاسمؒ پر ہے۔ ان میں سے ایک سند کے اندر عبدالرحمٰن کے شاگرد حضرت سفیان ثوریؒ ہیں۔ اور ایک سند میں سفیان بن عیینہؒ ہیں۔ اور ایک سند کے اندر امام شعبہ ہیں۔

سوال مقدر کا جواب

ص۱۱ س۲ قولہ وتتوضا فی ما بین ذالک یہاں سے ایک سوال مقدر کا جواب دیا جاتا ہے۔

سوال سوال کا ماحصل یہ ہے کہ اسماء بنت عمیسؓ کی روایت میں اس بات کی صراحت ہے کہ ظہر اور عصر کے لئے ایک وضو کرےگی اور مغرب اور عشاء کے لئے ایک غسل کرے گی اور اس کے مابین میں نماز کے لئے وضو کر لیا کریگی۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی ہے کہ ظہر اور عصر کے لئے ایک غسل اور مغرب وعشاء کے لئے ایک غسل کرے گی اور فجر کے لئے غسل کی ضرورت نہیں ہے بلکہ وضو کافی ہے۔

جواب صاحب کتاب نے مذکورہ عبارت کے ذیل میں تقریباً تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا ہے کہ قولِ رسول وتتوضا فیما بین ذالک یہ دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال نمبر ۱ وہی ہے جو ہم نے کہا ہے کہ فجر کے لئے وضو کیا کرے گی۔

احتمال نمبر ۲ یہ ہے کہ درمیان میں وضو کرنے کا مطلب یہ ہے کہ ظہر و عصر کے لئے ایک غسل کرے گی تو اس غسل کے بعد دونوں نمازیں ادا کرنے سے پہلے پہلے اگر نواقض وضو میں کوئی حدث لاحق ہو جائے تو اس حدث کے رفع کرنے کے لئے وضو کا حکم فرمایا ہے نہ کہ فجر کی نماز کیلئے۔

وضو کا حکم ہے۔ اسی طرح مغرب اور عشاء کے لئے غسل کر لینے کے بعد ادائے صلوٰۃ سے پہلے حدث لاحق ہو جائے تو وضو کیا کرے گی۔ اب ہم نے دونوں احتمالوں کے لئے تائیدات تلاش کیں تو حضرت زینب رضؓ اور حضرت عائشہ رضؓ کی روایت میں امام سفیان ثوریؒ اور شعبہؒ کے طریق سے واضح روایت مل گئی ہے کہ فجر کے لئے مستقل ایک غسل کرے گی جو کہ احتمال ۲ کے موافق ہے لہٰذا اسی کو اختیار کرنا زیادہ اولیٰ ہوگا۔

ص ۶۱/۵ میں وھو الاولیٰ من الآثار الاول سے پانچ (۵) سطروں کے اندر یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جمع بین الصلوٰتین کے قائلین کی جماعت جو اوپر گذری ہے وہ زیادہ اولیٰ ہوگی بہ نسبت غسل لکل صلوٰۃ کے قائلین کے۔ اس لئے کہ غسل لکل صلوٰۃ کی روایت منسوخ ہو چکی ہے۔ جیسا کہ حضرت سہلہ بنت سہیل رضؓ کے واقعہ سے ثابت ہوتا ہے کہ حضورؐ نے اولاً ان کو غسل لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا تھا اور جب ان پر ہر نماز کے لئے غسل دشوار ہو گیا تو نبی کریمؐ نے جمع بین الصلوٰتین کا حکم فرمایا لہٰذا تسلیم کرنا ہوگا کہ لکل صلوٰۃ والی روایت جمع بین الصلوٰتین والی روایت سے منسوخ ہو چکی ہے۔ اس لئے روایتِ منسوخ کو چھوڑ کر روایت ناسخ پر عمل کرنا واجب ہوگا۔ جمع بین الصلوٰتین والی روایت جو حضرت سہلہ بنت سہیل رضؓ کے واقعہ میں ہے جو کہ حضرت عائشہ صدیقہ کی روایت محمد بن اسحٰق عن عبدالرحمٰن بن قاسم عن ابیہ عن عائشہ رضؓ کے طریق سے ثابت ہے۔

دلیل ۲

ص ۶۱/ب قالوا وقد روی ایضاً عن علی رضؓ وابن عباس رضؓ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر اس طرح دلیل پیش فرماتے ہیں جو کہ دلیل بھی ہو اور غسل لکل صلوٰۃ کے قائلین کی دلیل ۲ کا جواب بھی ہو۔

خلاصہ یہ ہے کہ فریق اول کی دلیل ۲ میں حضرت علی رضؓ وابن عباس رضؓ

اور ابن عمرؓ وغیرہ کے فتوے پیش کئے گئے تھے ۔ اور یہاں سے یہ ثابت کرنا ہے کہ حضرت علیؓ اور ابن عباسؓ وغیرہ کا فتویٰ اس سلسلہ میں ثابت ہے کہ مستحاضہ عورت غسل لکل صلوٰۃ نہیں کرے گی بلکہ جمع بین الصلوتین کیا کرے گی کہ ان حضرات نے اولاً غسل لکل صلوٰۃ کا فتویٰ دیا تھا ۔ بعد میں مستحاضہ عورت کے پریشان کن حالات دیکھ کر اپنے پہلے فتوے سے رجوع کر کے جمع بین الصلوٰتین کا فتویٰ دیا ہے ۔ لہٰذا بعد والا فتویٰ زیادہ راجح اور قابلِ عمل ہوگا ۔

اشکال اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا وہ فتویٰ جس میں غسل لکل صلوٰۃ کے بارے میں حکم فرمایا تھا وہ حضرت ابن عباسؓ کی بینائی ختم ہوچکنے کے بعد کا ہے جو سیاق حدیث سے ثابت ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ وہ فتویٰ حضرت علی کے زمانہ کے بعد کا ہے ۔ اور موجودہ فتویٰ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ کے زمانہ کا ہے جو حضرت ابن عباسؓ کی جوانی کا فتویٰ معلوم ہوتا ہے ۔ تو اس اعتبار سے غسل لکل صلوٰۃ کا فتویٰ بعد کا ہوگا اور وہی فتویٰ قابلِ عمل ہونا چاہیے جو کہ بینائی ختم ہونے کے بعد کا ہے ۔

جواب حضرت ابن عباسؓ کی بینائی ان کی جوانی حضرت علیؓ کے زمانہ میں ہی ختم ہوچکی تھی ۔ اس لئے بینائی کو بنیاد بنا کر غسل لکل صلوٰۃ والے فتوے کو مؤخر قرار دینا درست نہیں ہوسکتا بلکہ وہ مقدم ہے اور جمع بین الصلوٰتین والا فتویٰ مؤخر ہے اور مضمون فتویٰ بھی اسی کا شاہد ہے ۔

فائدہ حضرت ابن عباسؓ کی بینائی ختم ہونیکی علت

ان کے نزدیک وضو میں آنکھوں کے اندر پانی پہنچانا شرط ہے

اور اسی پر وہ عمل کیا کرتے تھے چنانچہ اسی سے ان کی بینائی بہت جلد جاتی رہی ص۶۱ س۱۳ اِن کا دلیکفرک کے قریب تھا کہ ابن عمرؓ کفر کفر جیسے کام (ترک صلوٰۃ) پر آمادہ کر دیتے۔

قائلین وضو لکل صلوٰۃ کے دلائل

ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱: ص۶۱ س۱۸ فقالوا تدع المستحاضة الصلوٰة ایام اقرائها ثم تغتسل وتتوضأ لکل صلوٰة وتصلی وذهبوا فی ذالك الخ سے تقریباً گیارہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ جو مرض استحاضہ میں مبتلا تھیں ان کو حکم فرمایا کہ اپنے ایام حیض کے زمانہ کے بعد نماز روزہ ترک کر دیں۔ اس کے بعد سے پاکی کے لئے غسل کریں اس کے بعد پھر کسی نماز کے لئے غسل کی ضرورت نہیں بلکہ ہر نماز کے لئے وضو کر لیا کریں اور نماز ادا کریں اگرچہ چٹائی پر خون کے قطرے ٹپکتے رہیں۔

یہ بالکل واضح حدیث شریف ہے کہ جس کے اندر وضو لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا گیا ہے۔ صاحب کتاب نے اس حدیث شریف کو حضرت عائشہؓ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند ۱: میں سلسلہ یوں ہے حدثنا محمد ابن عمر ابن یونس السوسی قال حدثنا یحییٰ ابن عیسیٰ قال حدثنا الاعمش عن حبیب ابن ابی ثابت عن عروہ عن عائشة

سند ۲: میں سلسلہ یوں ہے قال حدثنا صالح ابن عبد الرحمن قال حدثنا یزید ابن مقری قال حدثنا ابو حنیفة ح وحدثنا

فہدٌ قال حدثنا ابو نعیم قال حدثنا ابو حنیفہ عن ہشام عن ابی عروہ عن ابیہ عن عائشہ رضؓ۔

امام ابو حنیفہ رحؒ اس سند کے مدار ہیں۔ اس سند کے متن کے آخر میں یہ جملہ ہے۔ فاذا اقبل الحیض فدعی الصلوٰۃ واذا ادبر فاغتسلی لطہرک ثم توضئ عند کل صلوٰۃ۔ اس سند کو یاد رکھنا چاہیئے کہ آگے اس پر اشکال کیا جائے گا۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عدی ابن ثابت رضؓ عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے بھی نقل فرمایا ہے۔ جس کے اندر متن کی عبارت یوں ہے المستحاضۃ تدع الصلوٰۃ ایام حیضہا ثم تغتسل وتتوضاء لکل صلوٰۃ وتصوم وتصلی اس سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ مستحاضہ عورت پر وضو لکل صلوٰۃ کا حکم ہے نہ کہ غسل لکل صلوٰۃ کا۔

دلیل (۲) ص ۱۰۱ س ۲۸ قالوا وقد روی عن علی مثل ذالک سے تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ابھی ابھی جو حضرت عدی بن ثابت عن ابیہ عن جدہ کے طریق سے مستحاضہ عورت کا حکم بیان کیا گیا تھا کہ مستحاضہ عورتوں کے لئے حضور صلعم نے وضو لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا تھا۔ یہی حدیث شریف عدی بن ثابت کے طریق سے حضرت علی رضؓ کی روایت سے بھی ثابت ہے۔ تو حاصل یہ نکلا کہ حضرت علی رضؓ سے تین طرح کا حکم ثابت ہے۔

(۱) غسل لکل صلوٰۃ جو فریق اول کی دلیل ۲ میں گذرا ہے۔

(۲) جمع بین الصلوٰتین جو کہ فریق ثانی کی دلیل ۱ میں گذرا ہے۔

(۳) وضو لکل صلوٰۃ جو عدی ابن ثابت کی سند سے یہاں پر ثابت ہے تو ہم نے دیکھا کہ حضرت علی کی یہ روایت حضور اکرم صلعم سے ثابت ہے اور حضور صلعم سے فاطمہ بنت ابی حبیش کا واقعہ صحیح سندوں کے ساتھ حضرت عائشہ رضؓ کی حدیث سے ثابت ہے لہذا ہم اس روایت پر عمل کریں گے جو حضور صلعم اور

حضرت علیؓ سے وضو لکل صلوٰۃ کے سلسلہ میں مروی ہے۔

نوٹ ص۶۱ س۲۹ الذی ذکرناہ فی الفصل الذی قبل ھذا۔ یہ دراصل الذی ذکرناہ فی الحدیث الذی قبل ھذا ہے۔ لفظ حدیث کی جگہ پر ناسخین کی طرف سے لفظ فصل واقع ہو گیا ہے۔

ص۶۲ س۱ من ھذا القول یہ درست نہیں ہے بلکہ من ہذا القول نقول صحیح ہے۔

اشکال ص۶۲ س۱ فعارضھم معارض سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ تم نے امام ابو حنیفہؒ کی روایت عن ہشام عن عروہ کے طریق سے پیش کیا ہے۔ اس کے اندر امام ابو حنیفہؒ کی طرف سے خطا واقع ہو گئی ہے کہ اس حدیث شریف کے اندر فاذا ادبر فاغتسلی لطہرک ثم توضئی کے بعد عند کل صلوٰۃ کا اضافہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنی طرف سے کیا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ حفاظ حدیث میں سے نہیں ہیں اور عمرو ابن حارث اور سعید ابن عبد الرحمٰنؒ، امام مالکؒ۔ امام لیث بن سعدؒ یہ چاروں حفاظ حدیث میں سے ہیں اور یہ چاروں ہشام بن عروہؒ کے شاگرد ہیں اور ان سب نے مذکورہ حدیث شریف کو ہشام بن عروہؒ سے نقل کیا ہے لیکن عند کل صلوٰۃ کا اضافہ نہیں ہے۔ لہٰذا یہ اضافہ امام ابو حنیفہؒ نے اپنی طرف سے کیا ہے جو معتبر نہیں ہو سکتا۔ اس لئے حفاظ حدیث کی روایت کو اختیار کر کے امام ابو حنیفہؒ کی روایت کو چھوڑنا لازم ہوگا۔

جواب ص۶۲ س۸ فکان من الحجۃ علیھم سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت حماد بن سلمہؒ سب کے نزدیک مسلّمہ طور پر حفاظ حدیث میں سے ہیں۔ انہوں نے بھی ہشام بن عروہؒ سے مذکورہ حدیث کو کچھ اضافہ کے ساتھ روایت کیا ہے جو امام ابو حنیفہؒ کی موافقت پر دلیل ہے۔ انھوں نے روایت کی ہے فاغتسلی عنک الدم وتوضئی وصلی کہ وضو

کرکے نماز پڑھنے کے لئے کہا ہے۔ اور حماد بن سلمہؒ کی روایت میں وتوضئی وصلی کا مطلب سب کے نزدیک واضح ہے کہ اس سے مراد وضو لکل صلوٰۃ ہے۔ اور تمہارے نزدیک بھی حماد بن سلمہؒ ہشام بن عروہ سے روایت کرتے ہیں۔ امام مالکؒ لیث بن سعدؒ۔ سعید ابن عبدالرحمنؒ اور عروہ بن حارثؒ وغیرہ سے کم درجہ کے نہیں ہیں ــــ لہٰذا آپ کا اشکال کسی طرح درست نہیں ہو سکتا۔ نیز امام ابو حنیفہؒ کی موافقت میں اس حدیث شریف کو یحیٰ ابن سلیمؒ۔ وکیع۔ ابو حمزہ سکریؒ۔ حماد ابن زیدؒ، ابو عوانہؒ، ابو معاویہ وغیرہ حفاظ حدیث نے بھی نقل فرمایا ہے۔ (امانی الاحبار ص ۹۶/۲ ج)

فریق اول وثانی کے دلائل کے جوابات

ص ۶۲ س ۱۳ فقد ثبت بما ذکرنا صحۃ الروایۃ الخ یہاں سے فریق اول اور فریق ثانی کو فریق ثالث کی جانب سے جوابات دیئے جارہے ہیں۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ ہمارے سامنے تین طرح کی روایتیں آئی ہیں۔

(۱) غسل لکل صلوٰۃ۔

(۲) جمع بین الصلوٰتین

(۳) وضو لکل صلوٰۃ

غسل لکل صلوٰۃ کی روایت کا جواب (۱)

فاردنا ان ننظر فی ذالک لنعلم ما الذی ینبغی ان یعمل بہ من ذالک فکان ما روی الخ سے جواب یہ دیا جاتا ہے کہ حضرت ام حبیبہؓ بنت جحش کو جو غسل لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا گیا تھا وہ حضرت سہلہ بنت سہیلؓ کے واقعہ سے منسوخ ہو چکا ہے کہ حضرت سہلہ بنت سہیلؓ کو اولاً غسل لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا گیا تھا۔ بعد میں جب یہ ان پر شاق گذرا تو غسل لکل صلوٰۃ

کے حکم کو منسوخ کر کے جمع بین الصلوٰتین کا حکم فرمایا ہے۔ جس کی تفصیل اس باب کی فصل ثانی میں گذر چکی ہے جس کے راوی محمد ابن اسحٰق عن عبد الرحمٰن ابن القاسم عن ابیہ ہیں۔

جواب (۲) ثانی فاردنا ان ننظر فی ماروی فی ذالک کیف معناہ
یہاں فریق ثانی کو یہ جواب دیا جارہا ہے کہ جو تم نے اپنی دلیل میں جمع بین الصلوٰتین کے بارے میں حدیثیں پیش کی ہیں وہ قابل تاویل ہیں۔ چنانچہ صاحب کتاب نے تین تاویلیں پیش کی ہیں۔

تاویل ۱ جمع بین الصلوٰتین کے بارے میں فریق ثانی نے جو روایت پیش کی ہے اس کا مدار عبد الرحمٰن بن قاسمؒ پر ہے۔ عبد الرحمٰن بن قاسم کے چار شاگرد ہیں۔ (۱) امام سفیان ثوریؒ (۲) امام سفیان ابن عیینہؒ (۳) امام شعبہؒ (۴) امام محمد بن اسحٰقؒ۔

ان چاروں شاگردوں نے عبد الرحمٰن بن قاسمؒ سے اس روایت کو یکساں طریقے سے بیان نہیں کیا ہے بلکہ ان کی روایات میں اختلاف واقع ہوا ہے کسی نے کچھ اور کسی نے کچھ نقل کیا ہے۔

اس تقریر کو صاحب کتاب نے صہ ۶۲ س ۲۰ فاردنا سے فاختلفا عن عبد الرحمٰن فی ذالک الخ سے دو سطروں کے اندر بیان کیا ہے۔

مستحاضہ کے جمع بین الصلوٰتین کی حدیث میں پانچ اضطرابات

چنانچہ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حدیث کو روایت کرنے میں پانچ اضطرابات واقع ہوئے ہیں۔

اضطراب (۱) امام سفیان ثوریؒ نے اس حدیث کو مسند زینب قرار دیا ہے۔ جس کو صاحب کتاب نے صہ ۶۲ س ۲۲ فروی الثوری عنہ عن ابیہ عن زینب سے بیان کیا ہے۔

اضطراب (۲) سفیان بن عیینہؒ نے اور شعبہؒ نے اس حدیث کو مرسل ذکر کیا ہے جس کو صاحب کتاب نے ص ۶۲/۲۳ ورواہ ابن عیینہ سے بیان کیا ہے لیکن متن حدیث میں سفیان ثوری کی متابعت کی ہے۔ اور امام سفیان ثوری اور سفیان ابن عیینہ کی روایت میں ایام حیض کا ذکر ہے تو معلوم ہوا۔ ان کی روایت میں مستحاضہ کے ایام حیض متعین ومعروف ہیں اس لئے ان کی روایت معتادہ کے بارے میں ہوگی جس کو صاحب کتاب نے ص ۶۲/۲۵ فثبت سے بیان کیا ہے۔

اضطراب (۳) ص ۶۲/۲۵ ثم جاء شعبۃؒ سے بیان کیا جاتا ہے کہ امام شعبہؒ نے اس روایت کو مسند عائشہؓ قرار دیا ہے اور ایام حیض کا ذکر نہیں کیا ہے۔

اضطراب (۴) ص ۶۲/۲۶ وتابعہ علی ذالک محمد بن اسحٰق الخ یہاں سے اضطراب (۴) بیان کیا جاتا ہے کہ امام محمد بن اسحٰق نے اس حدیث کو امام شعبہؒ کی متابعت کرتے ہوئے مسند عائشہؓ قرار دیا ہے۔ اور ایام حیض کا ذکر نہیں ہے لیکن مبتلا بہ صحابیہؓ حضرت سہلہ بنت سہیل کو ذکر کیا ہے۔

اضطراب (۵) فلما روی ھذا الحدیث کما ذکرنا فاختلفوا فیہ کشفناہ لنعلم من این جاء الاختلاف فکان ذکر ایام الاقراء الخ یہاں یہ اضطراب بیان کیا جاتا ہے کہ امام سفیان ثوریؒ اور محمد بن اسحٰقؒ نے مبتلا بہ صحابیہ کا نام تو ذکر کیا ہے لیکن سفیان ثوریؒ نے مبتلا بہ صحابیہ حضرت زینب بنت جحشؓ کو تبلایا ہے اور محمد بن اسحٰقؒ نے سہلہ بنت سہیلؓ کو تبلایا ہے۔ تو یہ کل پانچ اضطرابات ہوئے۔ تو ہمارے لئے ضروری ہے کہ ہم غور کرکے اس نتیجہ تک پہنچ جائیں کہ یہ اضطرابات کہاں سے آئے ہیں تو غور کرنے سے پتہ چلتا ہے کہ یہ حدیث شریف ایک نہیں ہے بلکہ دو الگ الگ حدیثیں ہیں۔ کہ حضرت سفیان ثوری کی روایت میں صحابیہ کا نام

بھی موجود ہے۔ اور ان کے ایام حیض کا ذکر بھی موجود ہے۔ اور سفیان بن عیینہؒ نے اس حدیث کے متن میں سفیان ثوریؒ کی متابعت کی ہے۔ لہٰذا یہ الگ حدیث ہے جو مسند زینبؓ ہے، اور امام شعبہؒ نے اس حدیث کو مسند عائشہؓ قرار دیا ہے لیکن اس میں مبتلا بہ صحابیہ کا نام اور ایام حیض کا ذکر نہیں ہے اور محمد ابن اسحٰق نے مسند عائشہ قرار دیکر امام شعبہؒ کی متابعت کی ہے لیکن انہوں نے مبتلا بہ صحابیہ کا نام ذکر کیا ہے۔ اس لئے یہ الگ سے دوسری حدیث ہوگی جو مسند عائشہ ہے۔ لہٰذا ہم پر ضروری ہے کہ دونوں حدیثوں میں سے ہر ایک کی الگ الگ توجیہ کریں تاکہ اصل حقیقت تک رسائی ہو سکے چنانچہ سفیان ثوریؒ کی روایت پر غور کیا گیا تو تاریخی طور پر معلوم ہوا کہ یہ حدیث منقطع ہے کہ قاسم بن محمد کا لقاء حضرت زینبؓ سے نہیں ہوا ہے کیونکہ حضرت زینبؓ نے ۲۰ھ دور فاروقی میں وفات پائی ہے اور قاسم بن محمدؒ کی پیدائش دور فاروقی کے بعد ہوئی ہے۔ اور جمع بین الصلوتین کے قائلین خود حدیث منقطع کو قابل استدلال نہیں سمجھتے ہیں تو ان کے لئے یہ کیسے جائز ہو سکتا ہے کہ ایسی منقطع حدیث کو فریق ثالث وضو لکل صلوٰۃ کے قائلین کے خلاف استدلال میں پیش کریں۔ لہٰذا مسند زینبؓ والی حدیث جمع بین الصلوتین کے بارے میں مستدل نہیں بن سکتی ہے۔ اسی کو صاحب کتاب نے ص ۶۲ س ۲۸ فکان حدیث زینبؓ سے ذکر فرمایا ہے۔

حضرت عائشہ کی روایت کی توجیہ اور دم استحاضہ کے اقسام

ص ۶۳ س ۱ فکان حدیث عائشۃ ھو الذی لیس فیہ ذکر الاقراء انما فیہ الخ سے مسند عائشہؓ کی توجیہ کی جاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت میں جمع بین الصلوتین کا حکم تو ہے لیکن ایام اقراء کا ذکر نہیں ہے جس سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ مبتلا بہ صحابیہ معتدہ تھی یا متحیرہ۔ اور ہم نے دم استحاضہ کو مختلف معانی پر پایا ہے۔ ان میں سے تین قسم کے دم استحاضہ

حسب ذیل ہیں

استحاضہ (۱) استمرار دم ہو لیکن ایام حیض معین ہوں۔ ایسی عورت کا حکم یہ ہے کہ وہ ایام حیض میں نماز روزہ چھوڑ دے گی۔ اور ایام حیض گذرنے کے بعد غسل کرے گی۔ پھر اس کے بعد ہر نماز کے لئے وضو کیا کرے گی۔ اس کو صاحب کتاب نے فمنہا ان تکون مستحاضۃ قد استمر بہا الدم وایام حیضہا معروفۃ الخ سے بیان فرمایا ہے۔

استحاضہ (۲) ایسا استحاضہ جس میں استمرار دم ہو لیکن ایام حیض متعین نہ ہوں تو اس کا حکم یہ ہے ہر نماز کیلئے غسل کیا کرے گی اس لئے کہ وہ ہر وقت حائضہ ہونے اور حیض سے پاک ہونے اور مستحاضہ ہونے کا احتمال رکھتی ہے تو اس کو احتیاطاً ہر نماز کے لئے غسل کا حکم دیا گیا ہے۔ جس کو صاحب کتاب نے ومنہا ان یکون مستحاضۃ کان دمہا قد استمر بہا فلا ینقطع بہا وایام حیضہا قد خفیت علیہا الخ سے بیان کیا ہے۔

استحاضہ (۳) وہ استحاضہ جس میں استمرار دم تو نہ ہو لیکن تھوڑی دیر کیلئے خون جاری رہتا ہے اور تھوڑی دیر کے لئے بند ہو جاتا ہے اور ایام حیض متعین نہ ہوں تو ایسی عورت کو اتنا علم لامحالہ رہے گا کہ کب اس کا خون تھوڑی دیر کے لئے بند ہو گیا ہے۔ تو اس کا حکم یہ ہے کہ جس وقت خون بند ہو جائے اس وقت فوراً غسل کرلے اور اسی غسل سے دوسری مرتبہ خون جاری ہونے تک کے اندر اندر جتنی نمازیں پڑھ سکتی ہے پڑھ لیا کرے۔

ان تینوں مستحاضہ عورتوں میں سے مستحاضہ نمبر (۱) کو معتدہ معروفہ کہتے ہیں۔ اور مستحاضہ نمبر ۲ کو متحیرہ اور ضالہ کہتے ہیں۔ اور مستحاضہ ۳ کو متحیرہ متخللہ کہتے ہیں۔

معتادہ متحیرہ ضالہ۔ متحیرہ متخللہ کا حکم الگ الگ

ص ۶۳ س ۹ فلما وجدنا المرأۃ قد تکون مستحاضۃ لکل وجہٍ من هذہ الوجوہ الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ہم نے دیکھا کہ عورت مذکورہ تینوں وجوہات میں سے ہر ایک وجہ کے ساتھ مستحاضہ بن سکتی ہے اور مذکورہ وجوہات میں سے ہر وجہ کا مقام اور حکم مختلف ہے معتادہ کا حکم الگ حیثیت رکھتا ہے۔ متحیرہ ضالہ کا حکم دوسری حیثیت رکھتا ہے۔ متحیرہ متخللہ کا حکم تیسری حیثیت رکھتا ہے۔ اور لفظ استحاضہ ان تینوں کو جامع ہے۔ تو حضرت عائشہ رضی کی مذکورہ حدیث میں اس عورت کے استحاضہ کا بیان متعین طور پر ہم نہیں پاتے ہیں جو مذکورہ تینوں وجوہات میں سے ایک کے ساتھ متعین ہو۔ کہ حضرت عائشہ رضی کی حدیث میں کون سی مستحاضہ مراد ہے۔ متعین نہیں کیا جا سکتا۔ تو ہمارے لئے یہ بات جائز نہیں ہو سکتی کہ ہم حضرت عائشہ رضی کی روایت میں مبتلا بہ عورت کو مذکورہ وجوہات میں سے بعض کو چھوڑ کر کسی ایک صورت پر محمول کریں۔ الا یہ کہ ہمارے پاس کوئی دلیل موجود ہو۔ جس دلیل کے ذریعہ مبتلا بہ عورت کو مذکورہ حدیث میں متعین کر دیں لہٰذا ہم نے اس سلسلہ میں دلیل طلب کی تو ہمیں یہ دلیل ملی کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی نے مستحاضہ عورت کے بارے میں یہ فتویٰ دیا تھا کہ ایام عادت کو چھوڑ کر کے بقیہ استحاضہ کے دنوں میں وضو لکل صلوٰۃ کیا کرے۔ یہ حضرت عائشہ صدیقہ کا آخری فتویٰ ہے جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد دیا گیا تھا۔ اور ما قبل میں جو تین قسم کی روایات یعنی غسل لکل صلوٰۃ۔ جمع بین الصلوٰتین۔ اور وضو لکل صلوٰۃ میں یہ سب کی سب حضرت عائشہ صدیقہ سے مروی ہیں۔

جب ان کا فتویٰ معتادہ کے بارے میں وضو لکل صلوٰۃ کا ہے تو اس فتویٰ کے ذریعہ سے حضرت صدیقہ کی وہ تمام روایات منسوخ سمجھی جائیں گی جو

ماقبل میں غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین کے بارے میں روایت کی گئی ہیں کیونکہ راوی اپنی روایت کے خلاف اس وقت فتویٰ دیا کرتا ہے جبکہ اسکی روایت منسوخ ہو۔ خدانخواستہ اگر ایسا نہ ہوتا تو راوی کی روایت کا کوئی اعتبار نہ کیا جاتا۔ لہذا یہ فتویٰ ناسخ ہے اور ماقبل کی روایتیں منسوخ ہیں ۔ یہاں تک کہ تاویل ۲ ختم ہوگئی۔

وضو لکل صلوٰۃ پر حضرت عائشہ رضؓ کا فتوےٰ

ص۶۳ س۱۵ فلما قد روی عن عائشۃ رضؓ ما ذکرنا من قولہا الذی افتت بہ بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الخ

یہاں سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ سے زمانۂ نبوت کے بعد وضو لکل صلوٰۃ کے سلسلے میں فتویٰ ثابت ہے اور ان ہی سے غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین کے سلسلے میں حدیث نبوی ؐ مروی ہے۔ تو حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ کا اپنی روایتوں کے خلاف وضو لکل صلوٰۃ کے سلسلہ میں فتویٰ دینا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ فتویٰ ان کی دونوں روایتوں کے لئے ناسخ کی دلیل ہو اس لئے کہ اصول حدیث کا یہ قاعدہ ہے کہ جب راوی اپنی مروی کے خلاف فتویٰ دے دے تو یہ مروی کے منسوخ ہونے کی دلیل ہوتی ہے کہ راوی کو روایتوں کے منسوخ ہونے کا علم ہونے کی وجہ سے روایت کے خلاف فتویٰ دینے کی جرأت کرتا ہے۔ اور اگر روایت کے منسوخ ہونے کا علم نہ ہونے کے باوجود بالقصد روایتوں کے خلاف فتویٰ دیدے تو راوی کی عدالت ختم ہو جاتی ہے اور اس کی روایت معتبر نہیں رہتی ہے۔ اس لئے لازم ہے کہ فتویٰ کو ناسخ تسلیم کرکے روایتوں کو منسوخ قرار دیں۔ اور ناسخ پر عمل کرنا واجب ہوا کرتا ہے اور منسوخ پر عمل

جائز نہیں ہوتا ہے۔ اور یہ توجیہ مذکورہ تمام روایتوں پر عمل کرنیکے لئے زیادہ مناسب ہے۔

وضو لکل صلوٰۃ اور غسل جمع بین الصلوتین کی روایات میں تعارض نہیں

توجیہ ۲ ص ۶۳ س ۲۰ وقد یجوز فی ھذا وجہ اٰخر سے ساڑھے چار سطروں کے اندر یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے فاطمہ بنت ابی جبیش کی حدیث میں وضو لکل صلوٰۃ کا حکم۔ اور سہلہ بنت سہیل رضی اللہ عنہا کی حدیث میں جمع بین الصلوتین کا حکم مروی ہے۔ تو بظاہر دونوں روایتوں میں تضاد ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ دونوں روایتوں کے درمیان میں تضاد و تعارض نہیں ہے اس لئے کہ حضرت فاطمہ بنت ابی جبیش رضی اللہ عنہا کے ایام حیض متعین تھے یعنی وہ معتادہ تھیں۔ اور سہلہ بنت سہیل کے ایام حیض متعین نہیں تھے اس لئے وہ مجہولہ اور متحیرہ تھیں لیکن متحیرہ متخللہ تھیں یعنی ان کے خون کا جریان کبھی بند ہو جاتا تھا اور کبھی چالو ہو جاتا تھا لہذا دونوں عورتیں استحاضہ کی الگ الگ صفت کے ساتھ متصف تھیں اس لئے دونوں کو الگ الگ حکم دیا گیا ہے لہذا دونوں حدیثوں پر عمل کرنا ممکن ہے کہ فاطمہ بنت ابی جبیش رضی اللہ عنہا کی حدیث معتادہ پر محمول ہو گی اور حضرت سہلہ بنت سہیل کی حدیث متحیرہ متخللہ پر محمول ہو گی۔

غسل لکل صلوٰۃ کا حکم از قبیل علاج ہے نہ کہ از قبیل احکام

غسل لکل صلوٰۃ کے قائلین کا جواب (۲) ص ۶۳ س ۲۴ واما حدیث ام حبیبہ رضی اللہ عنہا سے چھ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ام حبیبہ رضی اللہ عنہا کی حدیث مختلف وجوہ سے روایت کی گئی ہے

ان میں سے دو صورتیں یہ ہیں۔

صورت (۱) اسی باب کے شروع میں حضرت ام حبیبہؓ کی حدیث گذری ہے جس کے اندر غسل لکل صلوٰۃ کا حکم کیا گیا تھا

صورت (۲) ابو داؤد شریف صفحہ ۴۲ ج ۱ باب المستحاضہ کے اندر حضرت عائشہ صدیقہؓ سے حضرت ام حبیبہؓ کی حدیث موجود ہے

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو حکم فرمایا تھا کہ ایام حیض کے اندر نماز روزہ چھوڑ دیں اس کے بعد غسل لکل صلوٰۃ کیا کریں۔ اور یہی حکم اس باب کے شروع کی روایات میں موجود ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ام حبیبہؓ معتادہ تھیں۔ اور یہ دونوں قسم کی روایات حضرت عائشہؓ سے مروی ہیں، تو اگر حضرت ام حبیبہؓ کی حدیث صورت نمبر (۱) کی طرح ہے یعنی اس میں ایام حیض کا ذکر نہیں ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر نماز کے لئے غسل کرنے کا حکم اسلئے فرمایا تھا کہ غسل کرنے سے رحم کا اندرونی حصہ سکڑ جاتا ہے جس سے خون کا سیلان بند ہوجاتا ہے تو غسل لکل صلوٰۃ کا حکم از قبیل احکام نہیں ہے بلکہ از قبیل علاج ہے۔ اور اگر حضرت صدیقہؓ کی روایت نمبر (۲) کے اعتبار سے ہے یعنی حضرت ام حبیبہؓ کے ایام حیض متعین تھے پھر بھی آپؐ نے غسل لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا تھا تو یہ بھی از قبیل احکام نہیں تھا بلکہ از قبیل علاج تھا۔ نیز یہ توجیہ بھی ہوسکتی ہے کہ حضرت ام حبیبہؓ مستمر الدم تھیں اور ان کو ایام حیض یاد نہیں تھے تو اس صورت میں ہر وقت ان کا حیض سے پاک ہونا اور حالتِ حیض میں ہونا ہر ایک حالت استحاضہ میں ہونا ہر ایک کا احتمال رکھتا ہے اور حیض سے پاک ہونے کے بعد بغیر غسل کے ہر نماز جائز نہیں ہے۔ اسی لئے ہر نماز کیلئے غسل کا حکم فرمایا ہے اور اس قسم کی مستحاضہ مستمر الدم جس کے ایام حیض متعین نہ ہوں اس کا حکم یہی ہے کہ غسل لکل صلوٰۃ کیا کرے۔

حضرت ام حبیبہؓ متحیرہ تھیں یا معتادہ ؟

اشکال اشکال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اگر ام حبیبہؓ بنت جحش متحیرہ تھیں۔ اور ان کے ایام حیض متعین نہیں تھے تو حضورؐ نے ان کو ایام حیض کا انتظار کرنے کا حکم کیوں فرمایا ہے ؟۔

جواب اس وقت حضور کو ان کے متحیرہ ہونے کا علم نہیں تھا اس لئے آپؐ نے ایام حیض کا ذکر کیا ہے اور بعد میں معلوم ہونے پر ایام حیض کے ذکر کئے بغیر غسل لکل صلوٰۃ کا حکم فرمایا ہے۔

توجیہ (۳) ص۶۱ فلما احتملت ھذہ الآثار سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ حضرت صدیقہؓ کا وضو لکل صلوٰۃ کا فتویٰ حضورؐ کے زمانہ کے بعد کا ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ تو اس سے یہ بات ثابت ہوئی ہے کہ غسل لکل صلوٰۃ کی روایت میں اس مستحاضہ کا حکم بیان کیا گیا ہے جس کے ایام حیض معروف ومشہور ہیں۔ اور یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے کہ حضرت صدیقہؓ سے جو روایت مرفوعاً ذکر کی گئی ہے وہ ایسی مستحاضہ کے سلسلے میں ہے جو اس مستحاضہ کے علاوہ ہے۔ یعنی حضرت عائشہ سے جو روایت وضو لکل صلوٰۃ کے سلسلہ میں مروی ہے وہ معتادہ کے حق میں ہے جیسے فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کی حدیث میں گذری ہے۔ یا حضرت عائشہ کی وہ روایت۔ جو ایسی مستحاضہ کے سلسلے میں ہے جس کے ایام حیض معروف نہیں ہیں لیکن طہر متخلل ہونے کی وجہ سے اس مستحاضہ متحیرہ کے ہم مثل ہو جاتی ہے جس کے ایام حیض متعین نہیں ہیں لیکن کبھی دم استحاضہ کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے تو وہ من وجہ معتادہ کی طرح ہے کہ جریان خون بند ہونے کے زمانہ میں ایک غسل سے جتنی نمازیں چاہیں پڑھ سکتی ہیں جیسا کہ معتادہ پڑھ لیا کرتی ہے۔

حضرت عائشہؓ سے تین قسم کی روایات

اب حضرت صدیقہؓ سے یہ تین قسم کی روایات آپ کے سامنے آگئی ہیں۔

نمبر (۱): غسل لکل صلوٰۃ جو کہ متحیرہ مستمر الدم کے سلسلے میں ہے۔

نمبر (۲): وضو لکل صلوٰۃ جو کہ معتادہ کے سلسلے میں ہے۔

نمبر (۳): جمع بین الصلوٰتین جو کہ متحیرہ متخللہ کے سلسلے میں ہے جو من وجہ معتادہ کی طرح ہے۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ کا فتویٰ جو کہ وضو لکل صلوٰۃ کے سلسلے میں ہے اس کو مذکورہ تینوں روایتوں میں سے کس روایت کے ساتھ ہم معنے قرار دیں گے؟ تو ہم نے غور کر کے دیکھا کہ جو روایت فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کے سلسلے میں مروی ہے وہی حضرت عائشہ کے فتوے کے ہم معنی ہونا زیادہ اولیٰ ہوگا کہ حضورؐ کے زمانہ کے بعد حضرت صدیقہ نے وضو لکل صلوٰۃ کا فتویٰ دیا ہے جو کہ فاطمہ بنت ابی حبیشؓ کی حدیث کے موافق ہے حالانکہ حضرت عائشہ صدیقہ کو اپنے فتاوے کے موافق و مخالف دونوں طرح کی روایتوں کا علم تھا۔ اس علم کے ہوتے ہوئے وضو لکل صلوٰۃ پر فتویٰ دینا اس کی دلیل ہے کہ اس کے خلاف روایت مستحاضہ عورتوں کے حالات اور مقتضائے حال کے اعتبار سے ہے۔ یا یہی کہنا پڑے گا کہ فتویٰ کے خلاف جو روایات ہیں وہ سب منسوخ ہیں۔

حضرت علیؓ سے تین قسم کی روایات

ص ۶۴ س ۵ وکذالک ایضاً ما رویناہ عن علیؓ سے دو سطروں کے اندر یہ بات پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی طرح حضرت علیؓ سے بھی تین قسم کی روایات ثابت ہیں۔ غسل لکل صلوٰۃ اور جمع بین الصلوٰتین اور ایام حیض کو چھوڑ کر بقیہ دنوں میں وضو لکل صلوٰۃ۔ تو حضرت علیؓ سے بھی

روایات مستحاضہ عورت کے استحاضہ کے مختلف ہونے کی وجہ سے فتاویٰ اور روایات مختلف ہوگئے ہیں۔

حضرت ام حبیبہؓ کی حالت پر اشکال

ص ۶۴ واما مارووا عن ام حبیبہ سے تقریباً ایک سطر کے اندر ایک سوال مقدر کا جواب دیا گیا ہے کہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آپ نے ابھی ابھی حضرت عائشہؓ اور حضرت علیؓ کی تینوں قسم کی روایات کی یہ توجیہ کی ہے کہ مستحاضہ عورت کی حالت مختلف ہونے کیوجہ سے روایات مختلف ہوگئی ہیں۔ اس لئے درحقیقت روایات کے درمیان تعارض نہیں ہے۔ تو ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ حضرت ام حبیبہؓ ایک ہی مستحاضہ عورت ہیں ان کے بارے میں ایک طرح کی روایت آنی چاہیئے تو ان کے بارے میں دو طرح کی روایات کیوں آئی ہیں؟ کہ بعض روایات میں ایام حیض کو ذکر کر کے ان کو معتادہ قرار دیا گیا ہے جیسا کہ داؤد شریف میں موجود ہے۔ نیز اس کتاب کے شروع میں بھی مذکور ہے۔ اور بعض روایات میں ایام حیض کو ذکر کر کے ان کو متحیرہ قرار دیا گیا ہے تو ہم ام حبیبہؓ کو کس قسم کی مستحاضہ قرار دیں گے۔ اور اسی کے مطابق ان پر حکم لگایا جائے حالانکہ ہر جگہ ان کی روایت میں غسل لکل صلوٰۃ کا حکم ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ متحیرہ اور معتادہ سب کے لئے غسل لکل صلوٰۃ کا حکم ہے۔ تو صاحب کتاب نے اس عبارت کے ذریعہ سے اشکال کا جواب دیا ہے کہ حضرت ام حبیبہؓ درحقیقت معتادہ تھیں اور جن روایات میں ایام حیض کا ذکر نہیں ہے تو اس سے متحیرہ ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ عدم ذکر عدم وجود کو مستلزم نہیں ہے۔ اور غسل لکل صلوٰۃ کا جو حکم فرمایا ہے وہ از قبیل احکام نہیں ہے بلکہ از قبیل علاج ہے۔

قائلین وضو لکل صلوٰۃ کے نزدیک ہر نماز کیلئے وضو کرنا مراد ہے یا ہر نماز کیوقت کیلئے؟

ص ۶۴ س ۹ ثم اختلف الذین قالوا انہا تتوضأ لکل صلوٰۃ یہاں سے صاحب کتاب دوسرا اختلافی مسئلہ چھیڑ رہے ہیں۔ **مسئلہ** یہ ہے مذکورہ تین مذاہب میں سے مذہب ۳ جو وضو لکل صلوٰۃ کے قائلین ہیں انکے درمیان میں یہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے کہ نماز کے لئے وضو کرنا لازم ہے یا ہر نماز کے وقت کے لئے تو اس سلسلے میں اوجز المسالک ص ۱۵۹ ج ۱ ۔ نیل الاوطار ص ۲۶۵ ج ۱ ۔ بذل المجہود ص ۱۷۸ ج ۱ ۔ امانی الاحبار ص ۱۴۴ ج ۲ میں دو مذاہب نقل فرماتے ہیں۔

مذہب (۱) امام ابوحنیفہؒ۔ امام زفرؒ۔ ابو یوسفؒ۔ محمد ابن حسنؒ کے نزدیک اور امام احمد ابن حنبل کے ایک قول کیمطابق ہر نماز کے وقت کے لئے معذورین اور مستحاضہ پر ایک وقت وضو کرنا لازم ہے اور وقت کے اندر اندر جتنی نمازیں چاہیں فرض۔ نفل۔ واجبات پڑھ سکتے ہیں۔ یہی لوگ سطر ۹ میں فقال بعضہم تتوضأ لوقت کل صلوٰۃ کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) امام شافعیؒ، سفیان ثوریؒ۔ عروہ ابن زبیرؓ اور امام احمدؒ کے قول ثانی کے مطابق ہر فرض نماز کے لئے وضو کرنا لازم ہے نہ کہ ہر نماز کے وقت کے لئے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وقال الآخرون کے مصداق ہیں۔

ائمہ کے دلائل

مذہب (۲) کی دلیل حدیث شریف کے ظاہری الفاظ ہیں فتوضأ لکل صلوٰۃ الخ یعنی ہر نماز کے لئے وضو کیا کریں۔

وضو لکل وقت صلوٰۃ کے قائلین کی طرف سے یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حدیث شریف کے اندر لکل صلوٰۃ میں لام ظرفیت کے لئے ہے یعنی لوقت کل صلوٰۃ اس کی دلیل ماقبل کی وہ روایات ہیں جن کے اندر لکل صلوٰۃ کے بجائے عند کل صلوٰۃ کا لفظ آیا ہے جیسا کہ اس باب کی سب سے پہلی حدیث شریف جو ام حبیبہؓ کے واقعہ میں گذری ہے اس میں موجود ہے۔ لہٰذا لام بمعنی وقت کا ہوگا۔

مذہب (۱) کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلائل پیش کی جاتی ہیں

دلیل ۱: ص ۶۴ س ۱۰ فاردنا نحن ان نستخرج من القولین سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جب حدیث کے معنے متعین کرنے میں اختلاف واقع ہو تو ہمارے لئے غور وخوض کر کے صحیح معنی تک رسائی لازم ہے۔ تو ہم نے دیکھا ہے کہ سب اس باب پر متفق ہیں کہ مستحاضہ عورت کسی ایک وقت کی نماز کے لئے وضو کرے اور نماز نہ پڑھے یہاں تک کہ وقت نکل جائے تو اس وضو سے وقت نکلنے کے بعد کوئی نماز ادا کرنا اس کے لئے جائز نہیں ہے بلکہ تجدید وضو لازم ہے۔ نیز ہم دیکھتے ہیں کہ اگر وہ وقت کے اندر وضو کر کے نماز ادا کرلے۔ پھر وقت کے اندر اندر اسی وضو سے نفل نماز ادا کرنا چاہے تو بالاتفاق ادا کر سکتی ہے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وقت کا نکل جانا اس کی طہارت کے لئے ناقض ہے نہ کہ نماز سے فارغ ہو جانا۔ ورنہ فرض نماز کے بعد وقت کے اندر نفلی نماز جائز نہ ہوتی۔ لہٰذا حدیث شریف کے اندر وضو لکل صلوٰۃ سے مراد وضو لوقت کل صلوٰۃ ہے۔ تو معلوم ہوا کہ نماز سے فارغ ہونا ناقض وضو نہیں ہے بلکہ وقت کا نکل جانا ناقض وضو ہے اور وقت ہی وضو کو

واجب کیا کرے گا نہ کہ نماز۔

دلیل ۲: ص۱۴۴ س۱۴ قد رأینا ھا لو فاتتہا صلوٰۃ الخ سے ڈھائی سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ آپ کے قول کے اندر ہر نماز کے لئے وضو کرنا واجب ہے۔ وقتی نماز کے لئے الگ وضو کرنا اور فائتہ نماز کے لئے الگ وضو کرنا لازم ہے لیکن اگر متعدد فائتہ نمازوں کو ایک نماز کے وقت میں ایک وضو سے اکٹھا کرنا چاہے تو جائز ہے۔ اور جب ایک وضو سے ایک نماز کے وقت متعدد فائتہ نمازیں ادا کرنا جائز ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کے لئے نیا وضو کرنا لازم نہیں ہے۔ اور فراغ عن الصلوٰۃ ناقض وضو نہیں ہے ورنہ پھر فائتہ نمازوں میں سے ہر ایک کے لئے الگ الگ وضو کرنا لازم ہوتا لہٰذا معلوم ہوا کہ ہر نماز کے لئے وضو لازم نہیں بلکہ ہر نماز کے وقت کے لئے وضو لازم ہے۔

نظر طحاوی رحؒ

دلیل ۳: وجہ آخری سے اخیر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا کہ طہارت کی دو قسم ہیں۔

(۱) وہ طہارت جو حدث کی وجہ سے ٹوٹ جاتی ہے جیسا کہ پیشاب پاخانہ کی وجہ سے وضو ٹوٹ جاتا ہے۔

(۲) وہ طہارت جو خروج وقت کی وجہ سے ٹوٹ جاتی ہے جیسا کہ مسح علی الخفین کی طہارت خروج وقت کی وجہ سے ٹوٹ جاتی ہے۔ اور یہ طہارتیں متفق علیہ ہیں اور ان طہارتوں میں سے کوئی بھی طہارت ایسی نہیں ہے جس کو نماز توڑ دیتی ہو، بلکہ ان طہارتوں کو یا تو حدث توڑتا ہے یا خروج وقت۔ اور یقیناً یہ بات ثابت ہے کہ مستحاضہ عورت کی طہارت کو حدث

پیشاب، پائخانہ بھی توڑ دیتا ہے اور غیر حدث بھی توڑ دیتا ہے لیکن غیر حدث جو مستحاضہ عورت کی طہارت کو توڑ دیتا ہے وہ کون سی چیز ہے اس میں اختلاف واقع ہوا۔

بعض لوگوں نے کہا کہ غیر حدث وہ خروج وقت ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ غیر حدث وہ خروج وقت نہیں ہے بلکہ فراغ من الصلوٰۃ ہے۔ تو ہم نے جستجو کر کے دیکھا کہ ان دونوں میں سے کس کے لئے نظیر ملتی ہے تو معلوم ہوا کہ خروج وقت کے لئے نظیر موجود ہے جیسا کہ مسئلہ مسح علی الخفین میں ہے۔ اور فراغ عن الصلوٰۃ کے لئے کوئی نظیر نہیں ملی ہے۔ لہذا فراغ عن الصلوٰۃ کو ناقض وضو نہیں قرار دیا جا سکتا۔ بلکہ خروج وقت کو ناقض وضو قرار دینا زیادہ اولیٰ ہوگا۔

لہذا اس توجیہ سے ان لوگوں کی دلیل مضبوط ہو جاتی ہے جو لوگ نماز کے ہر وقت کے لئے وضو کو لازم قرار دیتے ہیں۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ رحمہم اللہ کا قول ہے۔

باب حکم بول ما یؤکل لحمہ

ماکول اللحم کے پیشاب کے حکم کے بارے میں یہ باب ہے۔ غیر ماکول اللحم اور بنی آدم کا پیشاب بالاتفاق نجس ہے۔ اختلاف ماکول اللحم کے پیشاب کے سلسلے میں ہے۔ اسی کے لئے صاحب کتاب نے یہ باب باندھا ہے۔ اس باب کے تحت میں دو مسئلے قابل غور ہیں۔

(۱) ماکول اللحم کا پیشاب طاہر ہے یا نجس ؟۔

(۲) تداوی بالمحرم جائز ہے یا نہیں ؟

ائمہ کے مذاہب

مسئلہ ۱ کے بارے میں فیض الباری ص ۳۲۵ ج ۱، معارف السنن ص ۲۲۳ ج ۱، امانی الاحبار ص ۱۰۹ ج ۲ اور ص ۱۱۲ ج ۲ میں دو مذہب نقل فرمائے گئے ہیں۔

مذہب (۱) امام محمدؒ۔ امام احمد ابن حنبلؒ۔ امام زفرؒ۔ امام مالکؒ امام ابراہیم نخعیؒ۔ سفیان ثوریؒ۔ عامر شعبیؒ، قتادہ زہریؒ وغیرہ کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب پاک ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) امام ابوحنیفہؒ۔ امام ابو یوسفؒ۔ امام شافعیؒ ابو ثورؒ اور ابن حزم ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک ماکول اللحم کا پیشاب بھی غیر ماکول اللحم کے پیشاب کی طرح نجس ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب (۱) کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل (۱) باب کے شروع میں حضرت انسؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ قبیلہ عرینہ کے کچھ لوگ آنحضورؐ کے پاس مدینۃ المنورہ حاضر ہوئے تو مدینہ کی آب و ہوا ان کو موافق نہیں آئی۔ چنانچہ ان کو یرقان اور مرض بطن لاحق ہو گیا۔ آنکھیں پیلی ہو گئیں اور پیٹ بڑے بڑے ہو گئے تو حضورؐ نے حکم فرمایا کہ اپنے اور صدقہ کے اونٹ جہاں ہیں وہاں جا کر اونٹوں کے دودھ اور پیشاب پیا کریں۔ تو حضورؐ کا صراحت کے ساتھ پیشاب پینے کے لئے حکم فرمانا پیشاب کے پاک ہونے کی دلیل ہے۔

نوٹ اس حدیث شریف کے اندر فاجتوؤھا کا لفظ ہے۔ اجتواء بمعنی ناموافق آنا۔ یعنی مدینہ کی آب و ہوا ان کو موافق نہیں آئی۔ یہ حدیث شریف بخاری کے اندر دو جگہ موجود ہے۔

(۱) کتاب الطہارت ج۱ ص۳۶ اس کے اندر قبیلہ عرینہ کے ساتھ قبیلہ عُکل کا بھی ذکر ہے یعنی قدم ناس من عرینۃ وعُکل کا لفظ ہے۔

(۲) کتاب المغازی ج۲ ص۶۰۲ میں ہے اس میں من عرینۃ اوعُکل کا لفظ ہے اور بعض روایتوں کے اندر ثمانیۃ من عرینۃ کا لفظ ہے۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہاں قَدِمَ ناس من عرینۃ کا لفظ ہے۔ تو آخر حضورؐ کے پاس آنے والے واقعۃً کون سے لوگ تھے؟ تو اس کی توجیہ یہ ہے کہ امام بخاریؒ نے بخاری شریف ج۲ ص۶۰۲ پر یہ نقل فرمایا ہے کہ امام حمادؒ۔ امام ابانؒ۔ اور امام شعبہؒ نے امام قتادہؒ سے من عرینۃ کا لفظ نقل کیا ہے۔ طحاوی شریف میں بھی ایسے ہی ہے اور امام یحییٰ ابن ابی کثیرؒ اور ایوبؒ سختیانیؒ نے ابو قلابہؒ سے نفر من عکل کا لفظ نقل فرمایا ہے۔ تو حاصل توجیہ یہ ہوگی کہ درحقیقت یہ کل آٹھ افراد تھے ان میں سے چار قبیلہ عرینہ کے تھے اور تین قبیلہ عکل کے تھے اور ایک آدمی کسی اور قبیلہ کا تھا۔ تو

راوی نے اختصاراً کبھی تو من عرینۃ کا لفظ کہہ دیا ہے اور کبھی من عکل کا لفظ کہہ دیا ہے۔ اور کبھی من عکل کا لفظ لائے ہیں اور کبھی ثمانیہ من عرینۃ کا لفظ لے آتے ہیں اور عکل کا لفظ حذف کر دیتے ہیں۔ اس طرح تغلیباً واختصاراً حذف کر دینا شائع ذائع ہے۔

دلیل (۲) ص ۶۴ س ۲۸ وقالوا لما جعل ذالک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دواء اٰلما بهم سے تقریباً گیارہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ جب کہ نبی کریم ﷺ نے مذکورہ لوگوں کی بیماری کے لئے پیشاب کو دوا قرار دیا ہے تو اس سے یہ بات ثابت ہو جاتی ہے کہ پیشاب پاک اور حلال ہے۔ اگر نجس و حرام ہوتا تو ان لوگوں کو آپ علاج کے لئے حکم نہ فرماتے۔ اس لئے کہ حرام اور نجس چیز باعث شفا نہیں ہو سکتی ہے بلکہ عین مرض ہوتی ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں حضور۔ اور حضور کے بعد صحابہؓ نے صاف طور پر وضاحت کر دی ہے کہ حرام اور نجس چیز باعث شفا نہیں ہو سکتی ہے بلکہ باعث مرض بنتی ہے۔

اس مضمون کو صاحب کتاب نے تین صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱: طارق ابن سوید الحضرمیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے ایک دفعہ حضورؐ کی خدمت میں حاضر ہو کر کہا کہ بیشک ہماری سرزمین میں انگور بہت پیدا ہوتا ہے۔ ہم اس کو نچوڑ کر شراب بناتے ہیں تو کیا ہم اسمیں سے پی سکتے ہیں تو حضورؐ نے منع فرمایا تو پھر دوبارہ ہم نے سوال کیا کہ ہم اس شے کے ذریعہ سے اپنے مریضوں کا علاج کر سکتے ہیں؟ تو حضورؐ نے فرمایا کہ شراب خود مرض اور باعث مرض ہے۔ باعث شفا ہرگز نہیں ہے۔

صحابی ۲: حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ سے دو سندوں کیساتھ

ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ یقیناً ناپاک اور حرام چیز میں شفا نہیں دیتے ہیں۔

صحابی نمبر ۳: حضرت عائشہ صدیقہؓ سے ایک سند کے ساتھ انہوں نے ساتھ ساتھ بددعا بھی دی ہے۔ فرمایا کہ اے اللہ اس شخص کو شفاء نہ دیجئے جو شراب کے ذریعہ شفا طلب کرتا ہو۔

اب استدلال کرنے والے حدیث مذکورہ سے یوں استدلال کرتے ہیں کہ دیکھو مذکورہ احادیث شریفہ کے اندر صاف لفظوں سے وضاحت موجود ہے کہ اللہ کے بندوں کے لئے حرام چیزوں میں اللہ نے شفا نہیں پیدا فرمائی ہے۔ تو اگر اونٹ وغیرہ کا پیشاب ناپاک اور حرام ہوتا تو حضورؐ اس کے ذریعہ سے علاج کا حکم نہ دیتے۔ تو حضورؐ کا علاج کے لئے حکم دینا پاک اور حلال ہونے کی دلیل ہے۔ لہٰذا کہنا پڑے گا کہ ماکول اللحم کا پیشاب پاک اور حلال ہے۔

دلیل (۳) وقد روی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم (ص ۶۵ س ۱۰) سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے اونٹوں کے پیشاب اور دودھ کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ وہ پیٹ کی بیماری کے لئے باعثِ شفا ہے۔ لہٰذا ثابت ہوتا ہے کہ ماکول اللحم کا پیشاب پاک ہے۔ جب ہی تو امراضِ بطن کے لئے شفا قرار دیا گیا ہے۔

دلیل (۴) آپ نے مشکوٰۃ وغیرہ کے اندر پڑھا ہے کہ حضورؐ بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت دی ہے اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ جانور اپنے باڑے میں پیشاب کرکے کوئی جگہ پیشاب سے خالی نہیں رکھتے۔ تو ان جانوروں کے باڑے میں نماز پڑھنے کی اجازت دینا اس بات کی دلیل ہے کہ ان جانوروں کا پیشاب

پاک ہے۔ جبھی تو پیشاب کے اوپر نماز پڑھنے کی اجازت دی گئی ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے جوابات

فریق اول کی دلیل ۱ کے تین جواب دیئے جاتے ہیں۔ ص ۶۵/۱۳۲ وقالوا امّا وہ ماروینموہ فی حدیث العرنیین الخ یہاں سے تقریباً دس سطروں کے اندر جواب نمبر ۱ پیش کیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اونٹ کا پیشاب خون کی طرح ناپاک ہے۔ دودھ اور گوشت کی طرح پاک نہیں ہے اور جو تم نے حضرت انسؓ کی حدیث عرنیین کے سلسلے میں نقل کی ہے۔ اس سے اونٹوں کے پیشاب کا پاک ہونا ثابت نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حضورؐ نے ان کو جو اجازت دی تھی وہ علی الاطلاق نہیں تھی بلکہ اجازت کی دو قسمیں ہیں

نمبر ۱ : اجازت برائے ضرورت۔

نمبر ۲ : اجازت برائے اباحت۔

اور حدیث عرینہ کے اندر اجازت برائے اباحت نہیں ہے بلکہ برائے ضرورت ہے۔ اور ضرورت برائے اباحت کا مطلب یہ ہے کہ شی درحقیقت پاک ہے۔ اور اجازت برائے ضرورت کا مطلب یہ ہے کہ شئ درحقیقت ناپاک ہے لیکن شدت ضرورت کی بناء پر استعمال کی اجازت ہے۔ جیسا کہ بوقت ضرورت ناپاک اور مردار کھانے کی بھی اجازت ہوتی ہے جس کو برائے اباحت نہیں کہا جاتا ہے۔ میں اسکی دو نظیریں پیش کرتا ہوں۔

نظیر (۱)

علامہ ابن نجیم مصریؒ الاشباہ والنظائر ص ۱۴۰ میں ایک ضابطہ لکھا ہے "الضرورات تبیح المحظورات" کہ بوقت ضرورت ممنوع اور حرام چیز بھی حلال ہوجاتی ہے جیسے کہ میتہ کے کھانے کی اور شدّت پیاس میں شراب پی کر پیاس بجھانے۔ اور خارش یا کھجلی کی وجہ سے مرد کے لئے ریشمی کپڑا پہننے کی اجازت ہے۔

ایسے ہی قبیلہ عرینہ کے لوگوں کے لئے حضورؐ نے برائے علاج و ضرورت پیشاب پینے کی بھی اجازت دی ہے نہ کہ پیشاب کے پاک ہونے کی وجہ سے

نظیر ۲ سطر ۱۶ میں حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضرت زبیرؓ اور حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کو سفر میں جوں وغیرہ کی وجہ سے کھجلی پیدا ہوگئی تھی تو حضورؐ نے ان دونوں حضرات کو برائے علاج سفر میں ریشمی کپڑے پہننے کی اجازت دی تھی۔ لہذا اجازت برائے اباحت نہیں تھی۔ یعنی ریشمی کپڑا مرد کے لئے استعمال کرنا مباح ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ جوں اور کھجلی سے بچنے کی ضرورت کے لئے ہے ورنہ ریشمی کپڑا کا پہننا مرد کے لئے حرام ہے۔ اسی طرح میتہ کا کھانا اور شراب کا پینا حرام ہے اور بوقت ضرورت اجازت کی وجہ سے حلال ہونا ثابت نہیں ہوسکتا۔ اسی طرح ماکول اللحم کا پیشاب بھی فی نفسہ ناپاک اور حرام ہے۔ لیکن بوقت ضرورت علاج کے لئے اجازت دینے سے حلال ہونا اور پاک ہونا ثابت نہیں ہوتا۔ یہ جواب چونکہ زیادہ مضبوط ہے۔ اسلئے صاحب کتابؒ نے اس کو بیان کیا ہے۔ باقی دو جواب کتابؒ کے اندر نہیں ہیں اس لئے کہ وہ جوابات امام طحاویؒ کے نزدیک زیادہ مضبوط نہیں ہیں۔

جواب (۲) حدیث عرینہ میں فشربتم من البانہا وابوالہا میں صنعتِ تضمین کا معاملہ کیا گیا ہے۔ اور صنعتِ تضمین کی مختلف تعریفیں ہیں جو اپنی جگہ علم نحو و علم بدیع کی کتابوں میں موجود ہیں۔

ان میں سے ایک تعریف یہ ہے کہ دو مختلف عاملوں کے معمولوں کو ذکر کر دیا جائے اور ایک کو دوسرے پر عطف کر دیا جائے۔ اور ان میں سے ایک کا عامل ذکر کر دیا جائے اور دوسرے کا عامل حذف کر دیا جائے اور

معمول کے قرینہ سے اس مقدر عامل کے ساتھ ترجمہ کیا جاتا ہے جیسے کہ اکلتُ اللحمَ واللبن میں ہے۔ اس کے اندر لحم کا عامل اکلتُ ہے۔ اور لبن کا عامل شربتم مقدر ہے۔ ایسے ہی حدیث عرینہ کے اندر بھی مانا جائے گا کہ البان کا عامل شربتم ہے اور ابوال کا عامل مقدر واضمدوا ہے۔ تقدیر عبارت یوں ہوگی۔ اشربوا من البانہا واضمدوا من ابوالہا یعنی تم اونٹوں کے دودھ پیا کرو۔ اور اونٹوں کے پیشاب سے اپنے پیٹوں پر لیپ کیا کرو۔

جواب (۳) حدیث عرینہ حدیث ابو ہریرہؓ استنزھوا عن البول فان عامۃ عذاب القبر منہ سے منسوخ ہو چکی ہے اس لئے کہ وفد عرینہ حضورؐ کے پاس ۶ھ کے اوائل جمادی الاول میں آیا تھا۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ ۶ھ کے اواخر شوال المکرم یا ذی قعدہ میں تشریف لائے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حدیث ابو ہریرہؓ بعد کی ہے جس میں پیشاب سے بچنے کا حکم کیا گیا ہے۔ اور حدیث عرینہ مقدم ہے۔ اس لئے بعد والی روایت ناسخ ہوگی اور پہلی والی روایت منسوخ ہوگی۔

دلیل ۲ کا جواب ص ۶۵ س ۲۲ فثبت بذالک ان قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخمر انہ دائر الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حقیقت یہ ہے کہ جن روایات کے اندر حضورؐ نے شراب کے بارے میں یہ فرمایا کہ شراب باعثِ شفا نہیں ہوسکتی ہے بلکہ وہ خود باعث مرض ہے وہ اسلئے تھا کہ زمانۂ جاہلیت میں شراب کی بڑی اہمیت تھی اور شراب فی نفسہٖ شفا کی چیز سمجھی جاتی تھی۔ یہ سلسلہ زمانۂ اسلام تک رہا۔ شراب کی حرمت نازل ہونے کے بعد بھی اسکی عظمت تھوڑی بہت باقی تھی تو حضورؐ نے اس کی عظمت کو بالکلیۃ دلوں سے نکال کر نفرت پیدا کرنے کے لئے فرمایا ہے کہ وہ باعثِ شفا نہیں بلکہ باعثِ مرض ہے۔ اور باعث شفا نہ ہونا ایسا نہیں ہے کہ وہ کسی بھی مرض کے

لئے باعثِ شفا نہ ہو بلکہ بعض مرضوں کے لئے باعثِ شفا نہیں ہے۔ اور بعض کے لئے ہے تو اس سے استدلال کر کے یہ ثابت کرنا درست نہیں ہو سکتا کہ پیشاب بھی چونکہ حرام ہے اس لئے یہ بھی باعثِ مرض ہو سکتا ہے نہ کہ باعثِ شفا۔

دلیل ۳ کا جواب حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت میں ہے کہ ابوال الابل والبانہا شفاءٌ لذرب بطونہم کہ اونٹ کا پیشاب اور دودھ کے اندر امراض بطن اور فساد معدہ وغیرہ کے لئے شفا ہے تو پیشاب کو پاک کرنے کے لئے یہ تمہاری دلیل تھی تو اس کا جواب یہ ہے کہ کسی چیز کا باعث شفاء ہو جانا پاک اور حلال ہونے کی دلیل نہیں ہوتی ہر بہت سی چیزیں فی نفسہٖ حرام ہوتی ہیں لیکن اللہ نے اس میں شفاء رکھی ہے تو ضرورةً اور علاجاً اس کے استعمال کی اجازت اس کے پاک اور حلال ہونے کی دلیل نہیں ہوتی ہے جیسا کہ دلیل ۱ کے جواب میں ریشمی کپڑے کے استعمال کی اجازت سے واضح ہو جاتا ہے۔

دلیل ۴ کا جواب حضورؐ نے بکریوں کے باڑے میں نماز پڑھنے کی جو اجازت دی ہے وہ پیشاب کے پاک ہونے کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ اس لئے ہے کہ بکری بہت فرمانبردار اور کمزور جانور ہے۔ اس سے نقصان کا خطرہ نہیں ہوتا ہے لہٰذا بے خطر ہو کر بکریوں کے باڑے میں کپڑا بچھا کر نماز پڑھ سکتے ہو یا جو جگہ خشک ہو چکی ہے وہاں کپڑا بغیر بچھائے نماز پڑھ سکتے ہو اس لئے کہ زمین خشک ہو جانے سے پاک ہو جاتی ہے۔ (ذکوۃ الارض یبسہا) اور حضورؐ نے اونٹوں کے باڑے میں نماز پڑھنے سے اس لئے منع فرمایا ہے کہ اونٹ کینہ پرور اور طاقتور جانور ہے تو ان جانوروں کے باڑے میں نماز کے خشوع میں لگ جائے تو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے اور خشوع ہو نہیں سکتا۔ لہٰذا حضورؐ کا بکریوں کے باڑے

میں نماز کی اجازت دینا نقصان کا خطرہ نہ ہونے کی وجہ سے ہے۔ اور اونٹوں کے بارے میں نماز کا منع نقصان پہنچنے کے خطرے کی وجہ سے ہے نہ کہ پیشاب کے حکم کو مدنظر رکھتے ہوئے۔

فریق ثانی کی دلیل ص ۶۵ س ۲۶ میں فلما احتملت ماذکرنا ولم یکن فیہا دلیل علی طہارۃ الابوال الخ سے چار سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش فرماتے ہیں کہ مذکورہ روایات کے اندر پیشاب کے پاک ہونے پر کوئی دلیل نہیں ملی لہذا ہم نظر و فکر کے ذریعے غور کرتے ہیں کہ اونٹوں کے پیشاب کا حکم کیا ہے چنانچہ ہم نے غور و خوض کرکے دیکھا کہ جس طرح اونٹ کا گوشت پاک ہے۔ اسی طرح بنی آدم کا گوشت بھی پاک ہے لیکن سب کا اتفاق اس بات پر ہے کہ بنی آدم کا پیشاب بنی آدم کے خون کی طرح ناپاک ہے۔ اسی طرح اونٹوں کا پیشاب بھی اونٹوں کے خون کیطرح ناپاک ہونا چاہئے اور جس طرح بنی آدم کا پیشاب بنی آدم کے گوشت کی طرح پاک نہیں ہے۔ اسی طرح اونٹوں کا پیشاب اونٹوں کے گوشت کی طرح پاک نہیں سکتا ہے۔ یہی حضرت امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے۔

مسئلہ (۲)　تداوی بالمحرم

ص ۶۵ س ۲۹ وقد اختلف المتقدمون الخ سے اخیر باب تک یہ مسئلہ بیان کیا جارہا ہے کہ تداوی بالمحرم جائز ہے یا نہیں؟ کہ حرام چیز استعمال کئے بغیر جان خطرے میں پڑ جانے کا ظن غالب ہو۔ اس کے بغیر کوئی چارہ ہی نہیں تو بالاتفاق حرام چیز کو استعمال کرکے جان کی حفاظت کر لینا لازم ہے۔ اور اگر ایسے خطرے کی بات نہیں ہے بلکہ حرام چیز کے استعمال کرنے سے شفایاب بھی ہو سکتا ہے اور استعمال نہ کرنیسے

جان کا خطرہ بھی نہیں ہے۔ تو اس صورت میں حرام چیز کے استعمال کرنے کے سلسلے میں پانچ مذاہب ہیں۔

مذہب (۱) امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ، امام شافعیؒ وغیرہ کے نزدیک اس صورت میں حرام چیز کا استعمال کرنا علی الاطلاق ناجائز ہے۔

مذہب (۲) امام مالکؒ کے نزدیک علی الاطلاق جائز ہے۔

مذہب (۳) امام ابوبکر بیہقیؒ کے نزدیک حرام ہے۔ نشہ آور چیزوں سے تداوی جائز نہیں ہے اور باقی حرام چیزوں سے جائز ہے۔

مذہب (۴) امام طحاویؒ کے نزدیک نشہ آور چیزوں میں سے شراب سے تداوی جائز نہیں۔ شراب کے علاوہ باقی نشہ آور حرام چیزوں سے جائز ہے۔

مذہب (۵) حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ماہر فن طبیب و ڈاکٹر اگر یہ مشورہ دیدے فلاں حرام چیز کے استعمال سے شفایاب ہو سکتا ہے۔ ورنہ جائز نہیں ہے۔ یہی قول حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ ہے۔

امام طحاویؒ نے مذکورہ عبارت کے ذیل میں اس بات کو ثابت فرمایا ہے کہ فقہاء کرام کے درمیان جو اختلاف واقع ہوا ہے یہ دراصل صحابہؓ اور تابعین متقدمین کے درمیان اختلاف کا ثمرہ ہے کہ ان کے درمیان اختلاف ہونے کی وجہ سے فقہاء کے اقوال بھی مختلف ہو گئے ہیں۔ چنانچہ صاحب کتاب نے بطور نظیر کے چار تابعینؒ کے مختلف اقوال بیان فرمائے ہیں۔

تابعی ۱: امام محمد ابن علیؒ کا قول ہے: وہ فرماتے ہیں کہ اونٹ

گائے اور بکریوں کے پیشاب کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ان کا یہ قول دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال ۱ ان کے نزدیک ان کے پاک ہونے کی وجہ سے علاج جائز ہے جو کہ امام محمدؒ کا قول ہے۔

احتمال ۲ ان جانوروں کا پیشاب پاک ہونے کی وجہ سے علاج جائز نہیں ہے بلکہ ضرورت کی وجہ سے جائز ہے جس کی تفصیل ماقبل میں گذری ہے۔

تابعی (۲) حضرت ابراہیم نخعیؒ کا قول ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ کرام اونٹوں کے پیشاب سے علاج کرنے میں کوئی حرج نہیں سمجھتے تھے۔ تو حضرت ابراہیم نخعی کا قول بھی محمد ابن الحنفیہؒ کی طرح دو احتمال رکھتا ہے۔

تابعی (۳) امام عطاء ابن ابی رباحؒ کا قول ہے انہوں نے فرمایا ہے کہ ہر ماکول اللحم کے پیشاب سے علاج کرنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ ان کا قول بالکل واضح المعنی ہے کہ ان کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ ماکول اللحم کا پیشاب پاک ہونے کی وجہ سے علاج جائز ہے۔

تابعی (۴) امام حسن بصریؒ کا فتویٰ ہے کہ وہ اونٹ، گائے بکری کے پیشاب کو مکروہ سمجھتے تھے۔

نوٹ ص ۹۶ س ۱۷ او کلاما ھذا معناہ الخ یعنی حضرت حسن بصریؒ نے اس پر کلام کیا ہے۔ اور ان سے مختلف اقوال ثابت ہیں۔ لیکن ان اقوال کا مطلب یہی ہے کہ حرام جانوروں کا پیشاب ناپاک ہے۔ تو صاحب کتاب نے تابعینؒ کے مذکورہ اقوال کو نقل کرکے اپنی طرف سے کوئی فیصلہ نہیں کیا ہے بلکہ اقوال کو نقل کرکے یوں ہی

چھوڑ دیا ہے۔ لہٰذا ہم بھی یوں ہی چھوڑ دیتے ہیں۔

البتہ اتنا دعویٰ ضرور ہے کہ تابعین کے مذکورہ اقوال کے ذریعہ سے ماکول اللحم کے پیشاب کے پاک ہونے کی بناء پر استدلال درست نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ پاک ہونے کی صورت میں بھی عند الضرورۃ برائے علاج استعمال جائز ہے۔

باب صفۃ التیمم کیف ھی

اس باب کے تحت تین مسائل زیر غور ہیں۔

مسئلہ ۱: تیمم کے لئے نیت شرط ہے یا نہیں؟

مسئلہ ۲: تیمم کے اندر کتنی ضربہ کی ضرورت پیش آتی ہے؟

مسئلہ ۳: ہاتھوں کا وظیفہ کہاں تک ہے؟

مسئلہ ۱ میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) امام زفرؒ۔ امام اوزاعیؒ کے نزدیک تیمم کے اندر نیت شرط نہیں ہے۔ اس لئے کہ تیمم درحقیقت وضو کا خلیفہ ہے۔ اور جب اصل کے اندر نیت شرط نہیں ہے تو خلیفہ کے اندر بطریقۂ اولیٰ شرط نہ ہوگی۔

مذہب (۲) ائمہ اربعہؒ اور جمہور فقہاء کرام کے نزدیک تیمم میں نیت شرط ہے۔ اس لئے کہ تیمم کے معنی لغت میں نیت اور قصد کرنے کے ہیں۔ اس لئے معنی حقیقی کو ترک نہیں کیا جا سکتا ہے۔

مسئلہ (۲) تیمم کے اندر کتنی ضربوں کی ضرورت ہے۔ تو اس سلسلہ میں معارف السنن جلد ۱ ص ۷ میں پانچ (۵)

مذاہب نقل فرمائے گئے ہیں۔

مذہب (۱) امام محمدؒ امام احمد ابن حنبلؒ۔ اسحٰق بن راہویہؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک تیمم کے اندر ایک ضربہ ہے جس سے ہاتھ اور چہرہ کا مسح کیا جائے گا۔

مذہب (۲) امام ابو حنیفہؒ۔ امام شافعیؒ۔ سفیان ثوریؒ اور جمہور فقہاء و محدثینؒ کے نزدیک تیمم کے اندر دو ضربہ ہیں۔ چہرہ کے لئے ایک ضربہ اور ہاتھوں کے لئے ایک ضربہ ہے

مذہب (۳) امام محمد بن سیرینؒ کے نزدیک تیمم کے اندر تین ضربہ ہیں۔ ایک چہرہ کے لئے۔ دوسرا ہاتھوں کے لئے۔ تیسرا ہاتھ اور چہرہ دونوں کے لئے۔

مذہب (۴) تیمم کے اندر دو ضربہ ہیں۔ ہر ایک سے چہرہ اور ہاتھ دونوں پر مسح کیا جائے گا۔ یہ قول حسن ابن حیؒ۔ اور عبدالرحمٰن ابن ابی لیلیٰؒ کا ہے۔

مذہب (۵) ایک نامعلوم جماعت کے نزدیک تیمم کے اندر چار ضربہ ہیں۔ دو ہاتھوں کے لئے ہیں۔ اور دو چہرہ کے لئے ہیں۔ علامہ حافظ ابن بزبزہؒ نے کہا کہ اس قول کی کوئی اصل نہیں ہے۔

مسئلہ (۳) یہی ہمارا زیر بحث مسئلہ ہے۔ تیمم کے اندر ہاتھوں کا وظیفہ کہاں تک ہے۔ اس سلسلہ میں معارف السنن ۱/۴۷۲۔ اوجز المسالک ج ۱ صفحہ ۱۳۲۔ الکوکب الدری ج ۱ صفحہ ۸۸۔ امانی الاحبار ج ۲ صفحہ ۱۱۹ میں قدرے اختلاف کے ساتھ چار مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب (۱) امام ابن شہاب زہریؒ۔ اور محمد ابن سلمہؒ کے نزدیک تیمم کے اندر ہاتھوں کا وظیفہ مونڈھوں

اور بغلوں تک ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم کے مصداق ہیں۔ لہذا یہ لوگ فریق اول کہلائیں گے۔

مذہب (۲) امام احمد ابن حنبلؒ۔ اسحٰق ابن راہویہؒ۔ امام اوزاعیؒ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک یدین کا وظیفہ رسغین تک ہے

مذہب (۳) امام مالکؒ کے نزدیک رسغین تک واجب۔ اور مرفقین تک مستحب ہے

مذہب (۴) حنفیہؒ۔ شافعیہؒ۔ سفیان ثوریؒ اور جمہور فقہاء کرامؒ کے نزدیک یدین کا وظیفہ مرفقین تک ہے۔ یہی تینوں مذاہب جملہ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔ اس لئے ان سب کو فریق ثانی قرار دیا جائے گا لیکن چونکہ رسغین تک کے قائلین اور مرفقین تک کے قائلین کے درمیان سخت اختلافی مسئلہ ہے۔ اسی لئے صاحب کتاب نے فریق ثانی کو دو فریقوں میں تقسیم کر دیا ہے۔ چنانچہ ص ۶۶ س ۲۳ فافترقوا فریقین فقالت فرقة منهم التيمم للوجه واليدين الى المرفقين وقالت فرقة منهم التيمم للوجه والكفين سے اس اختلاف کی طرف اشارہ فرمایا ہے لیکن صاحب کتاب ان دونوں فریقوں کو ایک فریق قرار دے کر فریق اول سے مقابلہ کرائیں گے

دلائل

فریق اول کی دلیل شروع باب کی وہ حدیث شریف ہے جو حضرت عمار ابن یاسرؓ سے مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جس سفر میں آیت تیمم نازل ہوئی اس میں حضورؐ کے ساتھ میں بھی تھا کہ پانی نہ ہونے کی صورت میں صحابہ کرام وضو کے لئے پریشان تھے

تو آیت تیمم نازل ہوئی تو صحابہ کرام رضؓ نے ایک ضربہ کے ذریعہ سے چہرے پر مسح کیا۔ اور دوسرے ضربہ کے ذریعہ سے ہاتھوں پر مونڈھوں اور بغلوں تک مسح کیا۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی حدیث شریف کو عمار ابن یاسرؓ سے آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ لہذا آپ کو تسلیم کرنا ہوگا کہ یدین کا وظیفہ تیمم کے اندر مونڈھوں اور بغلوں تک ہے

فریق ثانی کی طرف سے جواب

ص ۶۶ س ۲۴ فکان من الحجۃ لہذین الفریقین علی الفرقۃ الاولی سے ساڑھے تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ عمار ابن یاسرؓ نے اپنی روایت کے اندر صرف اتنا کہا ہے کہ صحابہ رضؓ نے مونڈھوں اور بغلوں تک مسح کیا ہے لیکن یہ نہیں کہا ہے کہ حضور ؐ نے اس طرح تیمم کرنے کا حکم فرمایا ہے لہذا حضرت عمار ابن یاسرؓ کی روایت میں حضورؐ کا قول ثابت نہیں ہے بلکہ یہ احتمال ہے کہ آیت تیمم جب نازل ہوئی ہے تو پوری آیت تیمم اکٹھا نازل نہیں ہوئی تھی بلکہ دو ۲ ٹکڑوں میں الگ الگ نازل ہوئی ہے۔ پہلے ٹکڑے کے اندر صرف نفس تیمم کا ذکر ہے صفت تیمم کا ذکر نہیں ہے جیسا کہ آیت کریمہ فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیدًا طیبًا میں ہے۔ اور جب صحابہ کرام کا عمل مختلف ہو گیا کہ کوئی رسغین تک، کوئی مرفقین تک اور کوئی مناکب اور آباط تک مسح کرنے لگے تو بعد میں دوسرا ٹکڑا فامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ تک صفت تیمم کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے حضرت عمارؓ کی روایت آیت کریمہ کے پہلے ٹکڑے کے نازل ہونے کے بعد دوسرے ٹکڑے کے نازل ہونے کے پہلے کی ہے لہذا اس سے استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

آیت تیمم کے دو ٹکڑوں میں نازل ہونیکی دلیل

اب تیمم کے دو ٹکڑوں میں نازل ہونے کی دلیل صدیقہ عائشہ رضؓ کی روایت سے ثابت ہے جس کو صاحب کتاب نے سطر ۲ ومما یدل علیٰ ماقلنا من ذالک سے تقریبًا آٹھ سطروں کے اندر پیش فرمایا ہے۔ پورا واقعہ یوں ہے کہ حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ ایک غزوے سے ہم لوگ واپس ہورہے تھے اور میرے گلے میں ایک بڑا ہار تھا جو ناف تک پہنچ جاتا تھا۔ جب مدینے سے چھ میل کے فاصلے پر مقام معرس تک پہونچے تو غلبۂ نوم کی وجہ سے میں اونگھنے لگی تو اسی میں میرے گلے کا ہار نکل کر گر گیا تو اس مقام پر صبح کے قریب حضورؐ کے ساتھ ہم اترے تو میں نے حضورؐ سے عرض کیا کہ یا رسول اللہ! میرے گلے کا ہار کھو گیا۔ تو حضورؐ نے صحابۂ کرام سے فرمایا کہ تمہاری ماں کے گلے کا ہار کھو گیا ہے اسے تلاش کرو۔ تو صحابہ رضؓ وہ ہار تلاش کرکے لے آئے اور اس کے تلاش کرنے میں نماز کا وقت ہوچکا تھا۔ اور صحابۂ کرام پانی پر قادر نہیں تھے۔ تو ان میں سے بعض کفین اور بعض مونڈھوں تک اور بعض اپنے جسم پر تیمم کرنے لگے یہ خبر حضورؐ کو پہنچی تو حضورؐ نے اللہ تعالیٰ کی طرف توجہ فرمائی۔ تو آیت تیمم نازل ہوئی۔

ففی ھذا الحدیث یہاں سے صاحب کتاب تقریبًا دو سطروں میں حضرت صدیقہ رضؓ کی حدیث سے استدلال فرمارہے ہیں کہ اس حدیث شریف کے اندر بالکل واضح ہے کہ جس وقت صحابہ مختلف طریقے سے تیمم فرمارہے تھے۔ اس سے پہلے نفس تیمم کا حکم نازل ہوچکا ہے جو حدیث شریف سے واضح ہے۔ لیکن صفتِ تیمم نازل نہیں ہوئی تھی۔ تو حدیث شریف کے اندر اس

واقعہ کے بعد جس آیت کے نازل ہونے کا ذکر ہے وہ پوری آیت تیمم نہیں ہے۔ بلکہ آیت تیمم کا دوسرا ٹکڑا ہے جو حدیث شریف سے بالکل واضح ہے تو معلوم ہوا کہ نفس تیمم کا حکم نازل ہونے کے بعد صحابہ رضؓ نے اس طرح تیمم کیا ہے۔ پھر بعد میں صفت تیمم کے سلسلے میں دوسرا ٹکڑا نازل ہوا ہے۔ تو حضرت عمار ابن یاسر رضؓ کی روایت جو ما قبل میں گذری ہے اور آیت کریمہ کے دوسرے ٹکڑے کے نازل ہونیکے پہلے کے اعتبار سے ہے۔

حضرت عائشہ رضؓ کا ہار ایک ہی سفر میں دو مرتبہ کھویا جانا۔

نوٹ: آیت تیمم کا پہلا ٹکڑا حضرت عائشہ رضؓ کے ہار کھو جانے کے موقع پر نازل ہوا ہے۔ اسی طرح دوسرا ٹکڑا بھی حضرت صدیقہ رضؓ کے ہار کھو جانے کے موقع پر نازل ہوا ہے۔ اور اس بارے میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔ نیز اس بارے میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ حضرت صدیقہ رضؓ کا ہار دو مرتبہ کھویا گیا تھا۔ لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ دونوں واقعہ ایک ہی سفر میں پیش آئے تھے یا دو سفر میں۔ تو بعض لوگوں نے کہا ہے کہ آیت کریمہ کا پہلا ٹکڑا غزوہ ذات الرقاع کے موقع پر ہار کھو جانے کے موقع پر نازل ہوا ہے اور غزوہ ذات الرقاع غزوہ بنی المصطلق سے پہلے واقع ہوا ہے۔ اور دوسرا ٹکڑا غزوہ بنی مصطلق میں ہار کھو جانے کے موقع پر نازل ہوا ہے۔ اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ دونوں واقعہ غزوہ بنی المصطلق میں پیش آئے ہیں۔ اس کی شکل یہ ہوتی ہے کہ غزوہ سے واپسی میں جب قافلہ پہلی منزل پر آکر اترا تو وہاں پر کجاوہ سے نیچے اترتے وقت حضرت صدیقہ رضؓ کا ہار نیچے گر گیا اور اسی پر اونٹنی بیٹھ

گئی تھی۔ اس موقع میں ہار تلاش کرتے کرتے نماز کا وقت آگیا۔ اور وضو کے لئے پانی نہیں تھا تو آیت کریمہ کا پہلا ٹکڑا نازل ہوا۔ اور جب قافلہ چلنے لگا اور اونٹنی کو اٹھایا گیا تو اونٹنی کے نیچے ہار دستیاب ہوگیا۔ اس کے بعد جب قافلہ چل کر رات کے اخیر حصہ میں مقام معرس پر پہونچا تو صبح کا وقت قریب تھا تو ہار دوبارہ کھو گیا جس کی طرف حضرت صدیقہ رضؓ نے اپنی اس روایت میں اشارہ فرمایا ہے۔ اور اس موقع پر بے ترتیب تیمم کی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے صفت تیمم کے سلسلے میں آیت کریمہ کا دوسرا ٹکڑا نازل فرمایا۔

جواب (۲) ص۶۷ س۲ وممایدل ایضا علی ان هذه الآیة تنفی مافعلوا من ذالک سے تقریباً تیرہ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عمار ابن یاسرؓ کی دوسری روایات اور حضورؐ کے زمانہ کے بعد ان کا عمل مونڈھوں اور بغلوں تک تیمم کرنے کے خلاف ہے۔ لہذا حضرت عمار ابن یاسرؓ کی ان روایات سے استدلال درست نہیں ہوسکتا جن کو فریق اول نے پیش کیا ہے کیونکہ ان روایات کے خلاف دوسری روایات بھی موجود ہیں۔ نیز حضرت عمارؓ کا عمل بھی ان روایات کے خلاف ہے۔ اس لئے حضرت عمارؓ کی پہلی قسم کی روایات سے استدلال کرکے مونڈھوں اور بغلوں تک تیمم کو ثابت کرنا درست نہیں ہوسکتا۔ صاحب کتاب نے مونڈھوں اور بغلوں تک تیمم کے خلاف حضرت عمارؓ کی روایت وعمل کو آٹھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند ۱ میں ان عمار ابن یاسرؓ سأل النبی صلے اللہ علیہ وسلم عن التیمم فامرہ بالوجہ و الکفین کا لفظ آیا ہے۔

سند ۲ ایک واقعہ سے متعلق ہے کہ ایک آدمی نے حضرت عمرؓ کے پاس آکر سوال کیا کہ میں جنبی ہوگیا ہوں اور پانی نہیں پا رہا ہوں تو حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ نماز نہ پڑھئے تو حضرت عمارؓ نے حضرت عمرؓ سے کہا کہ کیا آپ کو یاد نہیں ہے کہ میں اور آپ ایک سریہ میں تھے۔ اتفاق سے ہم دونوں جنبی ہو گئے پانی نہ ہونے کی وجہ سے آپ نے نماز نہیں پڑھی اور میں نے مٹی میں لڑھک کر پورے بدن کا تیمم کیا اور نماز ادا کی تھی۔ جب حضورؐ سے آکر حالات بیان کئے تو حضورؐ نے فرمایا کہ تمہیں اتنا کافی تھا۔ یہ کہتے ہوئے چہرہ اور کفین پر مسح فرماکر دکھایا۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مونڈھوں اور بغلوں تک تیمم کا حکم نہیں ہے۔

اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ جب غزوہ بنی المصطلق کے موقع پر صفت تیمم کا حکم نازل ہوچکا تھا تو بعد میں پورے بدن کا تیمم کرنے کا کیا مقصد ہے۔؟

جواب صفت تیمم جو نازل ہوئی تھی وہ وضو کی ضرورت کے وقت میں تھا۔ جنابت کے بارے میں علم نہیں تھا۔ اس وجہ سے حضرت عمار ابن یاسرؓ نے پورے بدن کا تیمم کیا۔ اور حضرت عمرؓ نے تیمم ہی نہیں کیا۔ اور حضورؐ نے بعد میں تلادیا کہ جنابت اور حدث دونوں کا تیمم یکساں ہے یعنی چہرہ اور ہاتھوں پر مسح کرنا کافی ہے۔

سند ۳ یہ مجمل روایت ہے

سند ۴ اس میں مسح بہما وجہہ وکفیہ کا لفظ ہے۔

سند ۵ اس میں بھی وہی الفاظ ہیں۔

سند ۶ اس میں راوی سلمہ بن کہیل کا لفظ ہے لا ادری بلغت ذراعین ام لا کا لفظ ہے۔

سند ۷ فمسح بهما وجهه ويديه الى انصاف الزراع کا لفظ ہے۔

سند ۸ میں بھی ایسا ہی ہے۔ ان میں سے کسی بھی روایت میں مونڈھوں اور بغلوں تک مسح کرنا ثابت نہیں ہے۔

اس لئے آپ کا استدلال درست نہیں ہوسکتا۔

ص۶۷ **قال ابوجعفرؒ** سے ڈیڑھ سطروں کے اندر حضرت عمارؓ کی مذکورہ روایات کی سند کا اضطراب بیان فرمارہے ہیں کہ حضرت عمارؓ کی روایات کا مدار حضرت عبدالرحمن ابن ابزاؓ پر ہے۔ اور عبدالرحمن ابن ابزاؓ کے تین شاگرد ہیں۔

شاگرد (۱) سعید ابن عبدالرحمنؒ۔

شاگرد (۲) زر ابن عبداللہؒ۔

شاگرد (۳) ابو مالکؒ

پہلی سند کے اندر حضرت سعید ابن عبدالرحمن ابن ابزا عن ابیہ۔ اس صورت میں عبدالرحمن ابن ابزا تابعی ہیں اور حضرت ابزا صحابی ہوں گے۔ اور دوسری شکل میں بھی یہی شکل ہے۔ اور سند ۵ جنہیں حضرت امام طحاوی کے استاد محمد ابن خزیمہ ہیں۔ یہ بھی زر ابن عبداللہ کی روایت ہے۔ اس میں ابن عبدالرحمن ابن ابزا کا لفظ نہیں ہے بلکہ ابن کا لفظ اڑادیا گیا ہے اس صورت میں عن ابیہ کا مصداق عبدالرحمن نہیں ہوگا بلکہ ان کے والد حضرت ابزا ہوں گے۔ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابزا صحابی نہیں ہیں بلکہ تابعی ہیں۔

صاحب کتاب نے اس عبارت کے ذیل میں اتنا اضطراب دکھایا ہے۔ نیز یہ اضطراب بھی سمجھ میں آتا ہے کہ سند ۱۲ میں ابو مالکؒ نے براہ راست حضرت عمارؓ سے روایت کی ہے۔ اور سند ۷ میں ابو مالک

اور عمار کے درمیان دو راوی اور ہیں۔ یعنی عبدالرحمٰن ابن ابزیٰ۔ اور ابزاہیں تو سند کے اعتبار سے حضرت عمار کی روایت میں دو طرح کے اضطراب ہو گئے۔

س ۲۴ فقد اضطرب علینا حدیث عمارؓ

سے تقریباً دو سطروں کے اندر حضرت عمارؓ کی روایت کے متن میں اضطراب ثابت کرتے ہیں کہ مذکورہ روایات کے اندر حضرت عمارؓ سے مونڈھوں اور بغلوں تک مسح کرنا ثابت نہیں ہے بلکہ یا تو کفین تک ثابت ہے یا ذراعین اور مرفقین تک ثابت ہے۔ اور مذکورہ روایت کا مؤخر ہونا بالکل واضح ہوتا ہے کیونکہ وہ دور فاروقی کی روایت ہے اور مونڈھوں تک کی روایت کا مقدم ہونا واضح ہے اسلئے مونڈھوں تک والی روایت جو عبیداللہ ابن عبداللہ ابن مسعودؓ اور ابن عباسؓ نے حضرت عمارؓ سے روایت کی ہے وہ مقدم ہے اور کفین اور ذراعین کی روایت مؤخر ہے اسی لئے کفین اور ذراعین میں سے کسی ایک کو لینا زیادہ بہتر ہوگا۔

فریق ثانی کی دلیل اور نظر طحاوی

س ۲۷ فنظرنا فی ذالک سے ص ۲۸ س ۳ فلما اختلفوا

تک کے اندر فریق ثانی کی طرف سے دلیل پیش کرنے کے لئے احادیث شریفہ کے درمیان تعارض کو ثابت فرماتے ہیں۔ صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ ہم نے غور کر کے دیکھا کہ باب ذکر الجنب والحائض کے تحت ص ۵۱ مطبع آصفیہ میں حضرت ابوجہیم ابن حارثؓ اور عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت گذری ہے۔ ابوجہیم بن حارثؓ کی روایت میں کفین تک تیمم کا ذکر ہے۔ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت حضرت امام نافع کے طریق سے مرفقین تک ہے۔ ان میں سے ابوجہیمؓ کی روایت ان لوگوں کے لئے حجت بنے گی جو کہ رسغین تک تیمم کے قائل ہیں۔ اور ابن عباسؓ کی روایت ان لوگوں کے لئے حجت بنے گی جو مرفقین تک تیمم کے قائل

ہیں۔ اور اسی باب کے شروع میں حضرت عمار ابن یاسرؓ کی روایت جس میں مناکب تک تیمم کرنا ثابت ہے۔ یہ ان لوگوں کے لئے حجت بنے گی جو مناکب تک تیمم کے قائل ہیں۔ اس تعارض کے دفع کے لئے ہم نے غور کر کے دیکھا کہ ہمارے سامنے کل چار قسم کی روایات آئی ہیں۔

نمبر (۱) یدین کا تیمم کرنا جیسا کہ باب ذکر الجنب کے تحت ص۵۱ میں ابو جہم کی روایت میں مذکور ہے۔ صاحب کتاب اس جگہ کفین کا لفظ لائے ہیں۔ حقیقت میں کفین نہیں بلکہ یدین کا لفظ ہے۔

نمبر (۲) مناکب اور آباط تک کی روایت جیسا کہ اس باب کے شروع میں حضرت عمارؓ کی روایت گذری ہے۔

نمبر (۳) کفین کی روایت جیسے کہ اسی باب کے تحت ص۶۷ میں حضرت عمارؓ کی روایت میں مذکور ہے جو کہ سعید ابن عبدالرحمن اور ذر ابن عبداللہ ابو مالک عن عبدالرحمن ابن ابزا عن ابیہ کے طریق سے گذری ہے۔

نمبر (۴) باب ذکر الجنب کے تحت ص۵۱ میں امام نافعؒ کے طریق سے عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت اور یہاں پر ص۶۷ س۲۹ سے اسلع ابن شریک تمیمیؓ کی روایت میں ذراعین کا لفظ ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ کیفیت تیمم کے سلسلے میں جتنی روایات ہیں ان سب کے اندر متن کے اعتبار سے گوناگوں اضطراب ہے۔ اس لئے ان میں سے کسی سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا بلکہ نظر و فکر سے کام لینا ہوگا۔

نظر طحاویؒ

چنانچہ صاحب کتاب ص۶۸ س۳ فلما اختلفوا فی التیمم کیف ھو سے تقریباً چار سطروں کے اندر نظر قائم کر کے مناکب تک تیمم کو باطل قرار دیا ہے۔

نظر کا خلاصہ یہ ہے کہ تیمم کے اندر تخفیف مطلوب ہے۔ اس لئے اللہ تعالیٰ نے اعضاء وضو میں سے بعض اعضاء کو تیمم سے ساقط کر دیا ہے جیسا کہ راس اور رجلین۔ جب تیمم کے اندر تخفیف مقصود ہے تو جن اعضاء پر تیمم لازم ہے ان میں تیمم کا وظیفہ وضو کے وظیفہ سے تجاوز نہیں کر سکتا۔ اور یدین کے اندر وضو کا وظیفہ مرفقین تک ہے۔ لہذا تیمم کا وظیفہ بھی مرفقین سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔

نوٹ صاحب کتاب نے باب ذکر الجنب والحائض کے حوالہ سے ابو جہیمؓ کی روایت میں کفین کا لفظ بتلایا ہے۔ اور ابن عباسؓ کی روایت میں مرفقین کا لفظ بتلایا ہے۔ یہ روایت بالمعنیٰ کے اعتبار سے صحیح ہو سکتا ہے ورنہ وہاں پر یہ الفاظ نہیں ہیں بلکہ ابو جہیمؓ کی روایت میں یدین کا لفظ ہے اور ابن عباسؓ کی روایت میں ذراعین کا لفظ ہے

نوٹ ۲ ص ۶۸ س ۱ فقال لی یا اسلع قم فارحل لنا۔ رحل کوچ کرنا اور سفر کے لئے کجاوہ کسنا حضرت اسلع ابن شریکؓ حضورؐ کے کجاوہ کسنے اور اتارنے پر مامور تھے۔ ترجمہ یہ ہوگا۔ اے اسلع اٹھو اور ہمارا کجاوہ کو کس

رسغین تک تیمم کا مسئلہ

ص ۶۸ س ۷ ثم اختلف فی الذراعین هل یؤ عمان ام لا؟ سے ایک دوسرا اختلافی مسئلہ پیش کرتے ہیں کہ ماقبل میں مناکب تک تیمم کا باطل ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اب یہاں سے مناکب تک تیمم کے منکرین کے درمیان اختلاف کو بیان فرما رہے ہیں کہ تیمم مرفقین تک کیا جائے یا رسغین تک اس سلسلہ میں دو جماعتیں ہو گئی ہیں۔

جماعت ۱ امام مالکؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک رسغین تک تیمم لازم ہے۔

جماعت ۲: امام ابو حنیفہ امام شافعیؒ اور جمہور کے نزدیک مرفقین تک تیمم لازم ہے

دلائل

فریق اول کی دلیل حضرت ابو جہیم کی روایت ہے جس میں کفین تک تیمم کا ذکر ہے

فریق ثانی کے دلائل فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل ۱: ص ۶۸ فرایٔنا الوجہ یمم بالصعید سے تقریباً چار سطروں میں عقلی دلیل پیش کیجاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمنے غور کر کے دیکھا کہ جن اعضائے وضو سے تیمم ساقط ہوتا ہے ان میں سے بعض حصہ سے تیمم ساقط نہیں ہوتا جیساکہ راس اور رجلین کہ انمیں سے ہر ایک پر سے کل طریقہ پر تیمم ساقط ہے۔ اور جن پر تیمم لازم ہے انہیں سے بعض حصہ پر تیمم لازم نہیں ہوتا بلکہ پورے پر ہوتا ہے جیساکہ وجہ (چہرہ) تو ثابت ہوا کہ جب کسی حصہ سے تیمم کا وظیفہ ساقط ہوتا ہے اور جب کسی حصہ پر تیمم لازم ہوتا ہے تو اس اصول کا تقاضہ یہ ہیکہ اگر یدین پر تیمم کو لازم سمجھا جائے تو پورے کے پورے وضو کے وظیفہ تک تیمم لازم ہوگا جس کو قرآن کریم میں مرفقین تک بتایا ہے۔ لہٰذا کہنا ہوگا کہ یدین کا تیمم مرفقین تک ہے یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

دلیل ۲: سطر ۱ وقد روی ذالک عن ابن عمرؓ وجابرؓ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر حضرت عبداللہ ابن عمرؓ و جابرؓ کے فتوے اور عمل پیش کئے جاتے ہیں کہ ان دونوں حضرات کا فتوی اور عمل یہی ہے کہ وضو کی طرح تیمم کے اندر بھی یدین کا وظیفہ مرفقین تک ہے۔ صاحب کتاب نے ان دونوں صحابی کے فتوی اور عمل کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل ۳: حضرات تابعین میں سے جلیل القدر تابعی حضرت حسن بصریؒ کا فتوی ہے کہ تیمم کے اندر یدین کا وظیفہ مرفقین تک ہے۔ اس فتوے کو صاحب کتاب نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

بَابُ غسل يوم الجمعة

جمعہ کے دن غسل کرنا واجب ہے یا سنت اس سلسلہ میں اوجز المسالک صـ ۳۲۵ ج ۱ نیل الاوطار صـ ۲۳۲ ج ۱ فتح الملہم صـ ۳۸۴ ج ۲ بذل المجہود صـ ۲۰۸ ج ۱ امانی الاحبار صـ ۱۳۸ ج ۲ اور ربیـ ۱۴۶ ج ۲ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ایک امام حسن بصریؒ عطاء بن رباحؒ سفیان ثوریؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک جمعہ کے دن غسل کرنا واجب ہے اور بعض لوگوں نے امام مالکؒ اور امام احمد بن حنبلؒ کی طرف بھی اس قول کو منسوب کیا ہے۔ جیسا کہ ہدایہ وغیرہ میں ہے۔

لیکن اس قول کو ان حضرات کی طرف منسوب کرنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ ان کے مذہب کی کتابوں کے اندر وجوب کا قول نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثینؒ کے نزدیک جمعہ کے دن غسل کرنا واجب نہیں ہے بلکہ سنت ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل: شروع باب کی وہ حدیث شریف ہے جس کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صیغۂ امر کے ذریعہ سے جمعہ کے دن غسل کرنے کا حکم فرمایا ہے جس سے وجوب کا ثابت ہونا بالکل واضح ہوتا ہے۔ اس مضمون کے حدیث شریف کو صاحب کتاب نے نو صحابہؓ سے بیس سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ایک :۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے تین سندوں کے ساتھ
صحابی نمبر دو :۔ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے آٹھ سندوں کیساتھ
صحابی نمبر تین :۔ حضرت ابو ہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی نمبر چار :۔ ام المومنین حضرت حفصہؓ سے دو سندوں کے ساتھ
صحابی نمبر پانچ :۔ حضرت عائشہؓ سے ایک سند کیساتھ
صحابی نمبر چھ :۔ ایک انصاری صحابیؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی نمبر سات :۔ حضرت جابرؓ سے ایک سند کے ساتھ
صحابی نمبر آٹھ :۔ حضرت ابو سعید خدریؓ سے دو سندوں کیساتھ
صحابی نمبر نو :۔ حضرت براء بن عازبؓ سے ایک سند کیساتھ

ان متواتر سندوں کیساتھ حضورؐ کا صیغۂ امر کے ساتھ غسل جمعہ کا حکم کرنا ثابت ہے۔ لہذا کہنا ہوگا کہ جمعہ کے دن غسل کرنا واجب ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے جواب فریق اوّل کیخلاف

ص ۶۹ / س ۲۶ ولکنہا مما قد امر بہ رسول اللہ

لمعان قد کانت سے فریق اوّل کی جانب سے فریق اوّل کی دلیل کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جمعہ کے دن غسل کرنیکا جو حکم فرمایا ہے وہ متعدد وجوہ کی بنا پر تھا اس لئے جہاں جہاں وہ وجوہات اور علتیں موجود نہ ہوں وہاں وجوب کا حکم نہیں لگایا جا سکتا ہے چونکہ نبی کریم صلعم کا حکم علت کے ساتھ معلول ہے۔ مثلاً شروع اسلام میں صحابۂ کرامؓ محنت و مزدوری کیا کرتے تھے جس سے پسینہ پسینہ ہو جایا کرتے تھے اور جمعہ کے دن اسی کپڑے میں بغیر غسل کے جمعہ پڑھنے کیلئے مسجد نبوی میں حاضر ہو جایا کرتے تھے اور مسجد نبوی کی چھت بہت نیچی تھی تو اس حالت میں پسینہ اور گندگیوں کی بو کی وجہ سے ایک سے دوسرے کو تکلیف ہوتی تھی اور حضورؐ نے جب اس کو محسوس کیا تو صحابہ کرامؓ کو حکم فرمایا کہ جمعہ کے دن غسل ضرور کر لیا کرو۔ نیز اگر موجود ہو تو

خوشبو بھی لگا لیا کرو تاکہ ایک کو دوسرے کو تکلیف نہ ہو اور جب بعد میں صحابہ کرام رضی کو اللہ نے وسعت عطا فرمائی تو محنت مزدوری کرنا کم کر دیا۔ اور مسجد نبوی کی توسیع کرلی گئی تو وہ ایذار کی علت ختم ہوگئی۔ لہذا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا صیغۂ امر کیساتھ حکم فرمانا مذکورہ علت کے ساتھ معلول تھا اور جب وہ علت ختم ہوگئی تو حکم بھی ختم ہوچکا ہے۔ صاحب کتاب نے اس علت کو دو صحابہ رضی سے نقل فرمایا۔

صحابی نمبر ایک ۱ ص ۶۹ / س ۲۶ فمنہا ماروی علی ابن عباس رضی فی ذالک سے تقریباً نو سطروں کے اندر حضرت ابن عباس رضی سے نقل فرمایا ہے۔

حضرت ابن عباس رضی فرماتے ہیں کہ جب ابن عباس رضی سے سوال کیا گیا کہ جمعہ کے دن غسل واجب ہے یا نہیں؟ تو (حضرت) ابن عباس رضی نے جواب دیا کہ واجب نہیں ہے بلکہ جو غسل کرے گا اس کو ثواب ملے گا اور جو غسل نہیں کرے گا تو اس پر کوئی الزام بھی نہیں ہے۔ اور میں تمکو بتلاتا ہوں کہ غسل کا حکم کسطرح نافذ ہوا تھا کہ صحابہ کرام رضی موٹے موٹے کھدڑ اور اون کے کپڑے پہن کر اپنی پیٹھ کے اوپر بوجھ ڈھویا کرتے تھے اور مسجد نبوی علی صاحبہ الصلوٰۃ والتسلیم کی چھت نیچی تھی اور صحابہ کرام رضی اسی حالت میں جمعہ میں حاضر ہوتے تھے اور ان کے جسم سے پسینہ نکلتا تھا جسکی وجہ سے ایک کو دوسرے سے تکلیف ہوتی تھی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل اور خوشبو کا حکم فرمایا تھا لہذا ثابت ہوا کہ جمعہ کے غسل کا حکم علتِ ایذار کیساتھ معلول تھا بعد میں وہ علت ختم ہوگئی تھی اس لئے وہ حکم معلول بہ بھی ساقط ہوچکا ہے۔ اب زیادہ سے زیادہ حصول فضیلت کے لئے حکم کیا جاسکتا ہے۔ نیز حضرت ابن عباس رضی ان راویوں میں سے ہیں جنہوں نے وجوب غسل کے سلسلہ روایت نقل کی ہے اور یہاں پر حضرت ابن عباس رضی کا فتویٰ وجوب کے خلاف ہے جو کہ روایت کے منسوخ ہونے کی دلیل ہے۔

صحابی نمبر دو صفحہ ۱۲ وقد روی عن عائشة رضی اللہ عنہا فی ذالک سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے وہ علت بیان کی جاتی ہے حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ لوگ موٹے کپڑے میں محنت کر کے اسی حالت پر مسجد نبوی میں نماز پڑھنے آتے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی بدبو محسوس کر کے غسل کا حکم فرمایا تھا۔ معلوم ہوا کہ نبی کریم ﷺ کا حکم فرمانا اسی علتِ ایذا کی بنا پر تھا جس کی تفصیل ابن عباس رضی اللہ عنہ سے گزر چکی ہے وہ حکم صحابہ کرام رضی اللہ عنہم پر واجب ہونے کی بنا پر نہیں تھا بلکہ علت ایذا کی بنا پر تھا۔ نیز حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا بھی ان ہی راویوں میں سے ہیں جس سے وجوب غسل کی روایت نقل کی گئی ہے لہٰذا ان کا فتویٰ روایت کیخلاف ہونے کی وجہ سے روایت کا منسوخ ہونا ثابت ہو چکا ہے۔ اس لئے جمعہ کے دن غسل کا حکم وجوبی نہیں ہو سکتا بلکہ فضیلت کیلئے ہو سکتا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل:۔ فریق ثانی کی جانب سے دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک صفحہ ۱۱ وقد روی عن عمر ابن الخطاب رضی اللہ عنہ ما یدل علی ان ذالک لم یکن عنده موقع الفرض سے تقریباً سولہ سطروں کے اندر چھ سندوں کیساتھ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی رائے کے مطابق جمعہ کے دن غسل واجب نہیں ہے۔ ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ خطبہ دے رہے تھے اسی اثنا میں حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ تشریف لائے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ لوگ جمعہ کی نماز میں حاضر ہونے میں تاخیر کرتے ہیں حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ حضرت میں اذان سنکر فوراً بازار سے روانہ ہو گیا اور وضو کے علاوہ کوئی دوسرا کام نہیں کیا۔ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ تاخیر بھی ہے اور صرف وضو بھی؟ حالانکہ آپ جانتے ہیں نبی کریم صلعم نے ہمکو غسل کا بھی حکم فرمایا ہے بس اتنے میں بات ختم ہو گئی۔ لیکن نہ تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے عثمان غنی رضی اللہ عنہ کو لوٹ کر غسل کرنے کا حکم فرمایا اور نہ حضرت عثمان غنی رضی اللہ عنہ نے خود جاکر غسل فرمایا۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے

کہ حضرت عمرؓ نیز حضرت عثمان غنیؓ کے نزدیک جمعہ کے دن غسل واجب نہیں ہے اگر واجب ہوتا تو حضرت عمرؓ حضرت عثمان غنیؓ کو غسل کرنے کیلئے واپس کر دیتے نیز عثمان غنیؓ خود بھی غسل فرما لیتے۔ ص ۲۶ قال ابو جعفر ففی ہذہ الآثار غیر معنی ینفی وجوب الغسل سے تقریباً چھ سطروں کے اندر مذکورہ حدیث شریف کی توجیہ اور ساتھ ساتھ ایک اشکال کا جواب دیکر مدعا کو ثابت فرمایا ہے۔

اشکال اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ آپنے ابھی ابھی حضرت عمرؓ کا جو قول پیش کیا ہے اس سے عدم وجوب ثابت نہیں ہوتا بلکہ بظاہر وجوب ثابت ہے چنانچہ آخری روایت میں حضرت ابن عمرؓ سے اسطرح نقل کیا گیا ہے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت عثمان غنیؓ سے یہ کہا تھا کہ کیا یہی وقت ہے جمعہ میں حاضر ہونیکا تو حضرت عثمان غنیؓ نے جواب دیا تھا کہ اذان سنکر فوراً وضو کر کے روانہ ہو گیا ہوں کوئی دوسرا کام نہیں کیا ہے تو حضرت عمرؓ نے فرمایا تھا کہ صرف وضو کیا ہے حالانکہ آپکو معلوم ہے کہ ہمکو غسل کا حکم بھی کیا گیا تھا لہذا حضرت عمرؓ کے اس قول سے وجوب ثابت ہوتا ہے

جواب صاحب کتاب اس عبارت کے ذریعہ سے جواب دینا چاہتے ہیں کہ مذکورہ روایات کے اندر متعدد معنی اور وجوہ ایسے ہیں جو وجوب غسل کے منافی ہیں۔ ان میں سے ایک معنی یہ ہے کہ حضرت عثمان غنیؓ نے غسل نہیں کیا بلکہ صرف وضو پر اکتفاء کیا ہے اگر غسل واجب ہوتا تو حضرت عثمان غنیؓ وضو پر اکتفا نہ فرماتے اور حضرت عمرؓ نے یہ ضرور کہا ہے کہ ہمکو غسل کا حکم فرمایا گیا ہے لیکن حضرت عثمان غنیؓ کو واپس جاکر غسل کرنیکا حکم نہیں فرمایا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان دونوں کے نزدیک واجب نہیں اگر واجب ہوتا تو حضرت عثمان غنیؓ غسل چھوڑ کر وضو پر اکتفا نہ فرماتے اور نہ حضرت عمرؓ حضرت عثمانؓ کو نکیر فرما کر خاموش رہتے بلکہ ان کو غسل کیلئے واپس کر دیتے لہذا اس سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس غسل کا حکم کیا گیا ہے وہ غسل ان دونوں کے نزدیک وجوب کیلئے نہیں ہے بلکہ اس علت ایذاء کے ساتھ معلول ہے جس کو حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ نے بیان فرمایا

نیز حضرت عمرؓ کا حضرت عثمان غنیؓ کو دوبارہ جاکر غسل کا حکم نہ فرمانا ان صحابۂ کرام کی موجودگی میں تھا جنہوں نے نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے غسل کا حکم سُنا تھا۔ اور کلام رسول ﷺ کے معنی کو خوب اچھی طرح سمجھتے تھے تو ان میں سے کسی نے بھی حضرت عمرؓ کو غسل کے حکم کی طرف توجہ نہیں دلائی۔ اور نہ ہی حضرت عمرؓ کی سکوت پر نکیر فرمائی اور نہ ہی حضرت عثمانؓ سے کچھ کہا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تمام صحابۂ کرام کا اجماع جمعہ کے دن غسل کے واجب نہ ہونے پر ہو چکا ہے لہٰذا آپ کیلئے جمعہ کے دن غسل کو واجب کہنا ہرگز درست نہیں ہوسکتا ہے۔

نوٹ:۔ ص۷ س۲۶ قال ابوجعفر ففی ہذہ الآثار غیر معنی کے اندر معنی بمعنی وجہ کے ہے اور غیر معنی کے معنی ایک وجہ نہیں ہے بلکہ متعدد وجوہ ہیں۔

فریق ثانی کی دلیل نمبر دو ص۱۷ س۲ وقد رُوی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مایدل علیٰ ان ذالک کان من طریق الاختیار واصابۃ الفضل سے تقریباً بارہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ نبیٔ کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایسی روایتیں مروی ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ جمعہ کے دن کا غسل وجوب کیلئے نہیں تھا بلکہ صرف حصولِ فضیلت کیلئے تھا چنانچہ نبیٔ کریم ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص جمعہ کے دن وضو کرے گا تو وہ وضو اس کے لئے کافی ہوگا اور جو شخص غسل کریگا تو وہ غسل اس کیلئے زیادہ افضل اور باعث ثواب ہوگا۔

صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو تین صحابی سے پانچ سندوں کیساتھ ملے جُلے طور پر نقل فرمایا ہے۔ حضرت انس ابن مالکؓ حضرت سمرۃ ابن جندبؓ اور جابر ابن عبد اللہؓ

اشکال ص۱۷ س۱۴ فان احتج محتج فی وجوب ذالک الخ سے دس سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ، سعد بن وقاصؓ

ابوقتادہؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے ایسی روایتیں مروی ہیں جو وجوب غسل پر دال ہیں۔

چنانچہ ان حضرات کی روایات علی الترتیب سُنو:۔

حضرت سعد ابن وقاصؓ کی روایت میں ہے کہ انہوں نے جمعہ کے دن غسل کرنے کے سلسلہ میں تذکرہ کیا تو ان کے بیٹے نے کہا کہ میں نے غسل نہیں کیا تو حضرت سعد ابن وقاصؓ نے فرمایا کہ میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کسی مسلمان کو جمعہ کے دن غسل کو چھوڑتے ہوئے نہیں دیکھا ہے اس سے معلوم ہوا ہے کہ جمعہ کے دن غسل کرنا واجب ہے۔

حضرت علیؓ کا فتویٰ

حضرت زاذان نقل فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت علیؓ سے جمعہ کے دن غسل کے متعلق سوال کیا تو حضرت علیؓ نے فرمایا کہ اگر چاہو تو غسل کرلو تو پھر میں نے لوٹ کر سوال کیا کہ میں آپ سے اس غسل کے متعلق سوال کر رہا ہوں جس کا حکم کیا گیا ہے تو حضرت علیؓ نے جواب دیا کہ وہ غسل یوم الجمعہ، یوم عرفہ، یوم فطر، یوم الاضحیٰ کا ہے۔

حضرت ابوہریرہؓ کا فتویٰ

حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ ہر مسلمان کے اوپر اللہ سبحانہ کا حق ہر سات دن میں واجب ہے کہ وہ غسل کرلیا کرے اور اگر گھر میں خوشبو موجود ہو تو خوشبو بھی لگا لیا کرے۔

حضرت ابوقتادہؓ کا فتویٰ

ثابت ابن ابی قتادہؓ کہتے ہیں کہ ان سے حضرت ابوقتادہ نے جمعہ کے غسل کا حکم فرمایا تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے جنابت کا غسل کرلیا ہے۔ تو ابوقتادہؓ نے فرمایا کہ میں نے تمہیں غسل جنابت کا حکم نہیں کیا بلکہ جمعہ کے دن غسل کرنیکا حکم کیا ہے نیز حضرت سعید ابن عبد الرحمٰن ابن ابزیٰ اپنے دادا حضرت عبد الرحمٰن بن ابزیٰ کا عمل نقل کرتے ہیں کہ وہ جمعہ کے غسل کے بعد اگر حدث لاحق ہو جاتے تو غسل کو نہیں لوٹاتے تھے بلکہ صرف وضو کرلیا کرتے تھے اس لئے کہ وجوب غسل

اس سے ادا ہو چکا ہے۔

معترض ان روایات کے ذریعہ سے اعتراض کرتا ہے کہ مذکورہ صحابۂ کرام کا عمل وجوب غسل پر دال ہے۔

جواب ص ۱/۲۶ قیل لہ اما ماروی عن علیؓ سے علی الترتیب جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت علی کی روایت میں فرضیت یا وجوب پر کوئی دال نہیں ہے اس لئے کہ حضرت زاذانؒ نے اس غسل کے بارے میں سوال کیا تھا جسمیں فضیلت حاصل ہوتی ہے تو حضرت علیؓ نے یوم جمعہ، یوم عرفہ، یوم فطر اور یوم الاضحیٰ سب میں غسل کرنے کی فضیلت بیان فرمائی ہے ایک کو دوسرے کے اوپر ملا کر عطف کر کے سب کا حکم یکساں بیان کیا ہے۔

تمہارے نزدیک بھی یوم عرفہ اور یوم فطر وغیرہ میں غسل واجب نہیں ہے بلکہ سنت ہے تو جمعہ کے غسل کو ان کیساتھ ملا کر ذکر کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ جمعہ کا غسل بھی سنت ہے واجب یا فرض نہیں ہے۔

ص ۱/۲۷ واما ماروی عن سعد الخ سے حضرت سعدؓ کے فتویٰ کا جواب یہ ہے کہ حضرت سعدؓ نے جو فرمایا ہے کہ میں نے کسی مسلمان کو جمعہ کے دن غسل کرنے کو ترک کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے یہ اس لئے تھا کہ معمولی محنت سے فضل کبیر حاصل ہو جاتا ہے نہ کہ وجوب کے لئے۔

ص ۱/۲۸ واما ماروی عن ابی ہریرۃؓ سے حضرت ابو ہریرۃؓ کے فتویٰ کا جواب دیا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے فتویٰ کے اندر یہ بھی فرمایا ہے کہ اگر گھر میں خوشبو موجود ہے تو خوشبو بھی لگالیں اور جمعہ کے دن خوشبو کا لگانا فرض نہیں ہے تو ایسے ہی غسل کرنا بھی فرض نہیں ہوگا۔ نیز حضرت ابو ہریرۃؓ ان لوگوں میں سے ہیں جنہوں نے حضرت عمرؓ اور حضرت عثمان غنیؓ کا واقعہ دیکھا اور سنا ہے اور حضرت ابو ہریرۃؓ نے حضرت عثمانؓ کے غسل نہ کرنے پر نہ تو حضرت عمرؓ کے حضرت عثمانؓ کو نہ لوٹانے کی بنا پر نکیر فرمایا اور نہ براہ راست حضرت عثمانؓ پر جو اس بات کی

دلیل ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ نے حصول فضیلت کے لئے جمعہ کے دن غسل کا حکم فرمایا ہے۔

ص ۲۷ س ۱ واما ماروی عن ابی قتادۃ الخ۔ سے حضرت ابوقتادہؓ کے فتویٰ کا جواب دیا جاتا ہے کہ ان کے فتویٰ کے اندر وجوب مقصود نہیں ہے بلکہ اجابت فضیلت مقصود ہے اور حضرت عبدالرحمٰن ابن ابزیٰ کی روایت اسی کی تائید کرتی ہے جو بظاہر حضرت ابوقتادہ کی روایت کے خلاف ہے کہ ابوقتادہؓ کی روایت سے واضح ہوتا ہے کہ غسل جنابت غسل جماع کے لئے کافی نہیں ہے اور عبدالرحمٰن بن ابزیٰ کی روایت اس بات پر دال ہے کہ غسل جنابت کے بعد دوبارہ غسل کرنا ضروری نہیں ہے۔ لہٰذا مذکورہ روایات کے ذریعہ سے آپ کا اشکال پیش کرنا درست نہیں ہوسکتا ہے یہی ہمارے علماء ثلثہؒ کا قول ہے۔

بَابُ الاِسْتِجْمَار

اِسْتَجْمَرَ یَسْتَجْمِرُ اِسْتِجْمَارًا۔ پتھر کرنا استجمار کا لفظ جب کتاب الحج میں بولا جاتا ہے تو اس سے رمئ جمرات مراد ہوتا ہے اور جب کتاب الحدود میں بولا جاتا ہے تو اس سے سنگ سار کرنا مراد ہوتا ہے اور جب کتاب الطہارت میں بولا جاتا ہے تو اس سے استنجاء بالاحجار مراد ہوتا ہے اور یہاں پر یہی صورت ہے۔ اور استنجاء بالاحجار میں تین مسئلے ہیں

مسئلہ نمبر ایک ۱:۔ انقاء یعنی ڈھیلے کے ذریعہ سے بالکل صفائی کرنا۔

مسئلہ نمبر دو ۲:۔ ایتار طاق کرنا یعنی ڈھیلہ کی تعداد میں طاق عدد اختیار کرنا۔

مسئلہ نمبر تین ۳:۔ تثلیث یعنی تین ڈھیلوں سے استنجاء کرنا۔

مسئلہ نمبر ایک ۱: ۔ کی رُو سے انقاء سب کے نزدیک واجب ہے۔
مسئلہ نمبر دو ۲: ۔ کی رُو سے ایتار سب کے نزدیک مستحب ہے۔
مسئلہ نمبر تین ۳: ۔ کی رُو سے تثلیث میں اختلاف ہے۔ یہی اختلافی مسئلہ یہاں پر زیر بحث ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں معارف السنن ص ۱۱۴ ج ۱ نیل الاوطار ص ۹۳ ج ۱ فتح الملہم ص ۴۲۲ ج ۱ بذل المجہود ص ۵ ج ۱ امانی الاحبار ص ۱۲۴ ج ۲ میں دو ۲ مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ایک امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ، ابن شعبانؒ، ابوالفرجؒ اور ابن حزمؒ ظاہری اور سعید بن المسیبؒ کے نزدیک تثلیث واجب ہے بغیر تثلیث کے استنجاء جائز نہیں ہو سکتا یہی لوگ کتاب کے اندر فذہب قوم الیٰ ان الاستجمار لایجزی باقل ثلثۃ احجار کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ۲ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک تثلیث واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اول کی دلیل شروع باب کی وہ احادیث شریفہ ہیں جن کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا تھا کہ من استجمر فلیوتر یا اس طرح روایت ہے کہ نبی کریم صلعم نے فرمایا اذا خرج احدکم الی الغائط فاینہب بثلثۃ احجار۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب نے ملے جلے طور پر چار صحابہ سے پیش کیا ہے۔

صحابی نمبر ایک ۱: ۔ حضرت ابوہریرہؓ
صحابی نمبر دو ۲: ۔ حضرت عائشہؓ

صحابی نمبر تین ۳ :۔ حضرت خزیمۃ بن ثابت رضی اللہ عنہ
صحابی نمبر ۴ :۔ حضرت سلیمان بن صرد۔ یا سلمان فارسی رضی اللہ عنہ سے دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے جواب

ص ۲۳ س ۲۳ فقالوا ما استجمر به منها فالقی به الاذی

ثلاثۃ کانت او اکثر سے فریق ثانی نے دعویٰ کیا تھا کہ ڈھیلوں میں سے جتنے ڈھیلوں سے استنجا کیا جائے اور اسکی وجہ سے گندگیوں کی صفائی ہو جاتی ہے۔ ڈھیلا چاہے تین ہوں یا تین سے زیادہ یا تین سے کم۔ طاق ہوں یا جفت ہر صورت میں یہ صفائی طہارت بن جائے گی۔ فریق اوّل نے تثلیث کا دعویٰ کیا ہے وہ مسلم نہیں ہے۔

ص ۷۲ س ۲۴ :۔ وکان من الحجۃ لہم فی ذالک سے تقریباً دو سطروں کے اندر فریق اوّل کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ جو روایات تم نے پیش کی ہیں ان کے اندر دو احتمال ہیں۔

احتمال نمبر ایک ۱ وتر اور تثلیث جو حدیث شریف میں مذکور ہے وہ استحباب پر محمول ہے۔

احتمال نمبر دو ۲ استحباب پر محمول نہیں ہے بلکہ تمہارے دعویٰ کے موافق وجوب پر محمول ہے کہ اس کے بغیر طہارت حاصل نہیں ہو سکتی ہے جب مذکورہ روایات میں دو احتمال ہیں تو بلا کسی وجہ ترجیح کے ان پر عمل کرنا درست نہیں ہو سکتا لہٰذا وجہ ترجیح کے تلاش کرنے میں غور و خوض کرنیکی ضرورت ہے تا کہ ہم کسی ایک جہت کو ترجیح دے سکیں

توضیح ص ۷۲ س ۲۶ فنظرنا فی ذالک سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ ہم نے اس سلسلہ میں غور و خوض کر کے دیکھا تو ہمیں احتمال نمبر ایک کے

موافق دوسری روایات مل گئیں جو وجہ ترجیح کے لئے کافی ہیں چنانچہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص آنکھوں میں سرمہ لگائے تو چاہیئے کہ طاق عدد استعمال کرے جو ایسا کرے گا اسکو اچھا اجر ملے گا اور جو نہیں کرے گا اسپر کوئی حرج نہیں ہے اور جو ڈھیلا استعمال کرے تو چاہیئے کہ طاق عدد استعمال کرے جو ایسا کرے گا اس کو اچھا اجر ملے گا۔ اور جو نہیں کرے گا اسپر کوئی حرج بھی نہیں ہے۔

اور جو شخص دانتوں میں خلال کرکے گوشت نکالے تو چاہیئے کہ پھینکدے۔

اور جو شخص زبان سے نکال تو چاہیئے کہ وہ نگل لے۔

اور جو ایسا کرے گا اس کو ثواب ملے گا اور جو نہیں کرے گا اسپر کوئی حرج نہیں اور جو شخص بیت الخلاء قضاء حاجت کیلئے جائے تو چاہیئے کہ پردہ اختیار کرے اور اگر پردہ کی چیز نہ ملے تو ریتوں کو جمع کرکے پیچھے کی جانب سے پردہ اختیار کرے اس لئے کہ شیطان بنی آدم کے پیچھے کی جانب سے استنجاء کرتے وقت مذاق اور کھیل کرتا ہے۔ اس حدیث شریف میں ایتار کے سلسلہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صاف لفظوں میں فرمایا ہے کہ جو شخص کرے گا اس کو ثواب ملے گا اور جو شخص نہیں کرے گا تو اس پر کوئی حرج بھی نہیں ہے تو اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ ایتار واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔ صاحب کتاب نے اس روایت کو دو سندوں کے ساتھ تقریباً سات سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے۔

اشکال اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ ہمارا دعویٰ تثلیث کے سلسلہ میں تھا اور آپنے جواب میں جو پیش کیا ہے وہ ایتار کے سلسلہ میں ہے کیونکہ آپکی پیش کردہ حدیث شریف میں تثلیث کا تذکرہ نہیں ہے بلکہ ایتار کا تذکرہ ہے اور ایتار کو ہم بھی واجب نہیں کہتے ہیں۔

جواب یہ دیا جاتا ہے کہ ایتار ہر طاق عدد کو کہا جاتا ہے لہذا ایتار عدد عام ہے اور تثلیث ایتار کے افراد میں سے صرف تین کیلئے بولا جاتا ہے لہذا تثلیث عدد خاص ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ جب عام کی نفی ہوتی ہے تو ضمنی طور پر خاص کی بھی نفی ہو جاتی ہے لہذا جب ایتار کی نفی ثابت ہو گئی تو تثلیث کی نفی بطریق اولیٰ ثابت ہو جاتی ہے لہذا کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

فریق ثانی کے دلائل:۔ فریق ثانی کی طرف سے ۲ دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل نمبر ۱ ص ۴۳ وَقد روی عن عبد اللہ ابن مسعودؓ سے تقریباً دس سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود فرماتے ہیں ایک دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ تھا تو نبی کریم صلعم قضائے حاجت کیلئے تشریف لیجا رہے تھے تو مجھ سے کہا کہ تین پتھر تلاش کرکے لاؤ تو ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ وہ ایسی جگہ تھی جہاں ڈھیلا پتھر وغیرہ موجود نہ تھے اور میں نے بہت تلاش کرکے ۲ دو پتھر اور ایک گوبر کا ڈھیلا لاکر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں پیش کیا تو نبی کریمؐ نے دونوں پتھروں کو لے لیا اور گوبر کو یوں کہکر پھینکدیا کہ یہ نجس ہے۔ تو اس حدیث شریف سے ۲ دو باتیں معلوم ہو گئیں۔

پہلی بات نبی کریم صلعم جس جگہ قضاء حاجت کیلئے تشریف لے گئے وہاں کوئی ڈھیلا اور پتھر وغیرہ نہ تھا اگر ہوتے تو ابن مسعودؓ سے منگانے کی ضرورت نہ تھی اور نہ ہی شدت تلاش کے بعد ابن مسعود کو ۲ دو ہی پتھر ملتے اور مجبوراً گوبر کا ڈھیلا نہ لاتے۔ تو معلوم ہوا کہ نبی کریم صلعم نے صرف دو ہی پتھروں سے استنجاء فرمایا ہے۔

دوسری بات نبی کریمؐ کا تین سے کم ڈھیلوں سے استنجاء کرنا اور اس پر اکتفاء کرنا ثابت ہوتا ہے تو حضرت

ابن مسعودؓ کی اس روایت سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ تین ڈھیلوں سے استنجار کرنا واجب نہیں ہے بلکہ تین سے کم پر استنجار کرنا بھی جائز ہے جبکہ اس سے صفائی حاصل ہو جاتی ہے۔

اشکال اب اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر تین سے کم پر اکتفار کرنا جائز ہے تو ماقبل کی روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تین کی قید کیوں لگائی ہے۔

جواب تین کا قید قید احترازی نہیں ہے بلکہ قید اتفاقی ہے کیونکہ صفائی عام طور پر تین سے حاصل ہو جاتی ہے اس لئے تغلیباً تین کی قید لگائی ہے ورنہ یہ تین کی قید از قبیلۂ احکام نہیں ہے۔

دلیل نمبر ۲ ص ۱۲۳ ج ۱ واما من طریق النظر سے عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ ہم نے پیشاب پاخانے کے سلسلہ میں غور کرکے دیکھا کہ پیشاب پاخانہ کرنے میں اگر استنجار بالمار کیا جائے تو اس میں تعداد متعین ہے یا نہیں؟ تو تمام علمار اس بات پر متفق ہیں کہ اگر ایک دفعہ سے نجاست کا رنگ و بو ختم ہو جائے تو سب کے نزدیک طہارت حاصل ہو جاتی ہے اور اگر ایک دفعہ سے ازالۂ نجاست نہ ہو تو دو دفعہ کرنے کی ضرورت ہے اور اگر دو دفعہ سے نہ ہو تو تین دفعہ کی ضرورت ہے اور اگر تین دفعہ سے بھی نہ ہو تو چار دفعہ کی ضرورت ہے تو معلوم ہوا کہ تعداد کی کوئی خاص حیثیت نہیں ہے بلکہ انقار اور صفائی کی حیثیت ہے جتنے سے صفائی حاصل ہو جائے اتنے مرتبہ صفائی کرنا لازم ہوگا۔ اسی طرح استنجار بالاحجار میں بھی انقار اور صفائی ہی مقصود ہے تعداد کا اعتبار نہیں ہے۔ لہذا اگر ایک ڈھیلہ سے صفائی حاصل ہو جاتی ہے تو زائد کی ضرورت نہیں ہے اسی طرح اگر تین ڈھیلوں سے صفائی حاصل نہیں ہوتی ہے تو زائد کی ضرورت ہوا کرے گی تو معلوم ہوا کہ مقصود انقار ہے نہ کہ تثلیث یہی ہمارے علمائے ثلثہ کا قول ہے۔

بَابُ الاستجمار بالعظام

ہڈی اور گوبر سے استنجا کرنے کا کیا حکم ہے ؟

چنانچہ اس سلسلہ میں معارف السنن ص ۱۲۵ ج ۱، بذل المجہود ص ۶ ج ۱ میں مفصل بحث کی گئی ہے اور امانی الاحبار ص ۱۷۵ ج ۲ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں

مذہب نمبر ایک ۱ امام شافعیؒ، امام احمد بن حنبلؒ، امام اسحٰق بن راہویہؒ، داؤد ظاہریؒ اور امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق ہڈی اور گوبروں سے استنجا جائز نہیں ہے اگر اس سے استنجا کیا جائے اور صفائی بھی حاصل ہو جائے تو کہا جائے گا کہ استنجا کیا ہی نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی انہ "لا یستنجی بالعظام واجعلوا المستنجی بھا فی حکم من لم یستنجی کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ۲ امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ کے قول ثانی کے مطابق ہڈی اور گوبر سے استنجا کرنا مکروہ تو ہے لیکن اس سے اگر صفائی حاصل ہو جائے تو استنجا کا فریضہ ساقط ہو جائے گا اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس نے استنجا نہیں کیا ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب نمبر ایک کی دلیل شروع باب کی وہ حدیث ہے کہ جس کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہڈی اور گوبر سے طہارت حاصل کرنے سے ممانعت فرمائی ہے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو پانچ صحابی سے پانچ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ایک :۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے ایک سند کیساتھ۔
صحابی نمبر دو :۔ حضرت سلمان فارسیؓ سے ایک سند کیساتھ۔
صحابی نمبر تین :۔ ایک مجہول صحابی ان کی روایت کے اندر چمڑہ سے استنجاء کی بھی ممانعت ہے۔ ان سے ایک سند کیساتھ۔
صحابی نمبر چار :۔ حضرت ابو ہریرہؓ ان کی روایت کے اندر عظام کی جگہ بر رِمّہ ہے اور رِمّہ ایسی پرانی ہڈی کو کہا جاتا ہے کہ جس میں دندان آگئے ہوں ان سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی نمبر ۵ :۔ حضرت رُوَیفع بن ثابت انصاریؓ ہیں کہ ان سے حضورؐ نے فرمایا تھا کہ شاید تمہاری عمر لمبی ہوگی لہذا تم لوگوں کو ہڈی اور گوبر سے استنجاء کرنیوالوں کے بارے میں یہ خبر دینا کہ محمدؐ ایسے لوگوں سے بری ہیں۔ ان سے بھی ایک سند کیساتھ۔

ان روایات سے واضح ہوتا ہے کہ ہڈی اور گوبر سے استنجاء کرنے سے فریضۂ استنجاء ادا نہیں ہوسکتا ہے۔

فریق ثانی کی طرف سے فریق اوّل کی دلیل کا جواب

ص ۵۴ فقالوا

لم ینھی عن الاستنجاء بالعظم یہاں سے جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ جن روایات کے اندر ہڈی، جلد، اور گوبر سے استنجاء کی ممانعت ہے وہ از قبیل احکام نہیں ہے بلکہ از قبیل شفقت ہے کہ ہڈی اور چمڑے سے استنجاء کرنے میں مخرج کے چھِل جانے کا خطرہ ہے اس کی وجہ سے آپنے ممانعت فرمائی ہے۔ اور گوبر سے استنجاء کرنے میں انسان کے اندر نظافت باقی نہیں رہتی ہے اس لئے ممانعت فرمائی ہے۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ ہڈی اور گوبر جنّات کی خوراک ہے تو ان کی خوراک کو نجاستوں کے ذریعہ ملوّث کرنے سے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا۔

کہ ہڈی جنات کی خوراک ہے اور گوبر جنات کے جانوروں کی خوراک ہے۔
معارف السنن ص ۱۲۷ ج ۱ میں یہ نقل کیا ہے کہ ہڈی مومن جنات کی خوراک ہے
اور گوبر کافر جنات کی خوراک ہے۔ لہٰذا ماقبل کی جن روایات میں ممانعت
ہے وہ ان علتوں کی بنا پر ہے اس لئے ثابت نہیں ہے کہ ہڈی اور گوبر سے استنجاء
ہوتا ہی نہیں ہے چنانچہ اس کی تائید میں وہ حدیث شریف پیش کی جاتی ہے
جس کے اندر حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابوہریرہؓ سے صریح روایت ہے۔
کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے کہ
تم ہڈی اور گوبر سے استنجاء مت کرو کہ وہ تمہارے بھائی جنات کی خوراک ہیں
اور حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کے اندر یہ ہے کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ
وسلم قضائے حاجت کے لئے تشریف لیجارہے تھے اور حضورؐ کی عادت شریفہ
یہ تھی کہ چلتے وقت ادھر اُدھر متوجہ نہیں ہوتے تھے تو میں حضورؐ کے ساتھ ہولیا
یہاں تک کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے قریب ہوگیا تو میں نے حضورؐ سے مؤدبانہ
گفتگو کرنا چاہا اور میں نے کھنکارا تو حضورؐ نے فرمایا کہ کون ہے یہ۔ تو میں نے
کہا کہ ابوہریرہؓ۔ حضورؐ نے فرمایا کہ میرے لئے کچھ ڈھیلے تلاش کرو تاکہ میں ان
سے پاکی حاصل کروں۔ ان میں گوبر اور ہڈی نہ ہونا چاہیئے تو میں حضورؐ کے پاس
کچھ پتھروں کو چادر میں بھر کر لے آیا اور حضورؐ کے بغل میں رکھدیئے پھر وہاں
سے ہٹ گیا۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم قضائے حاجت سے فارغ ہوئے تو
میں نے نبی کریم صلعم سے سوال کیا کہ پتھر اور ہڈی اور گوبر میں کیا فرق ہے؟
تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میرے پاس مقام نصیبین سے جنات کا وفد
آیا تھا جو بہت اچھے جن تھے تو انہوں نے مجھ سے توشے اور خوراک کا سوال کیا
تو میں نے ان کیلئے دُعا کی تھی کہ جب بھی وہ ہڈی اور گوبر کے اوپر سے گزریں
تو اس پر اپنا کھانا اور خوراک کی چیز پائیں گے۔ یعنی ہڈی کے اوپر گوشت پائینگے
یعنی ہڈی کے اوپر ان کیلئے گوشت لگ جائے گا اور گوبر کے اوپر تازہ گھاس

آگ جائے گی۔ اب ان حالات میں اگر گوبر اور ہڈی سے استنجاء کیا جائے تو یقیناً جنات کی خوراک نجاستوں سے ملوث ہو جائے گی اس پر آپ نے ممانعت فرمائی ہے نہ کہ اس لئے کہ ان چیزوں سے طہارت ہی حاصل نہیں ہوتی ہے۔ لہذا ہمارا مدعا ثابت اور تمہارا مدعا باطل ہوگا!

بَابُ الجنب یُرِیدُ النّوم اوالاکل والشّرب اوالجماع

اس باب کے تحت جنبی کی حالت جنابت میں چار چیزوں کے اختیار کرنے کے سلسلہ میں بحث کی جائے گی۔ نوم ــ اکل ــ شرب ــ جماع
ان چار چیزوں کو تین بحثوں میں بیان کیا جائے گا۔

بحث نمبر ایک :۔ نوم کے بارے میں

بحث نمبر دو :۔ اکل و شرب کے بارے میں

بحث نمبر تین :۔ جماع کے بارے میں

بحث نمبر ایک ۱ کہ جنبی اگر حالت جنابت میں سونا چاہے تو وہ وضوء کرکے سو سکتا ہے یا نہیں تو اس سلسلہ میں بدایۃ المجتہد ص ۴۲ ج ۱ فتح الملہم ص ۴۶۳ ج ۱ نیل الاوطار ص ۲۰۸ ج ۱ بذل المجہود ص ۱۳۵ ج ۱ اوجز المسالک ص ۱۰۹ ج ۱ معارف السنن ص ۳۹۸ ج ۱ امانی الاحبار ص ۱۷۹ ج ۲ اور ص ۱۸۱ ج ۲ میں تین مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ایک ۱ امام ابو یوسفؒ، سفیان ثوریؒ، سعید بن المسیبؒ، حسن بن حیؒ، وغیرہ کے نزدیک اس وضوء سے کوئی فائدہ نہیں ہے کیونکہ اس وضوء کی وجہ سے جنابت سے طہارت کی طرف

انتقال نہیں ہو سکتا اس لئے اس وضوء کا کوئی فائدہ نہیں ہو سکتا اور نہ اس سے کوئی ثواب مل سکتا ہے۔ یہی لوگ ص۵۶/۲ فذہب قوم الی ہذا کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ۲ ائمہ اربعہ: امام محمدؒ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعد، اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک اس وضوء کا فائدہ ہے اور یہ وضوء جنبی کے لئے مستحب ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۵۶/۳ وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر تین ۳ اصحاب ظواہر اور ابن حبیب مالکی کے نزدیک یہ وضوء واجب ہے چنانچہ یہ لوگ بھی مذہب نمبر دو ۲ کی طرف فی الجملہ اثبات وضوء کے قائل ہیں لیکن ان کے اندر زیادہ شدّت ہے تو ان کو بھی ہم نے فی الجملہ فریق ثانی میں داخل کر دیا ہے کیونکہ فریق ثانی کی طرف سے فریق اوّل کو جو جواب دیا جائے گا وہ ضمناً ان لوگوں کی طرف سے بھی جواب ہو جائے گا۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل

باب کے شروع میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس کا مدار ابو اسحٰق سبیعی ہمدانی پر ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالتِ جنابت میں پانی پر ہاتھ لگائے بغیر سو جایا کرتے تھے۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جنبی کے لئے سونے سے پہلے وضوء کرنے پر کوئی فائدہ مرتب نہیں ہو سکتا ورنہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم ضرور وضوء فرما لیا کرتے۔ صاحب کتاب نے اس روایت کو چھ ۶ سندوں کے ساتھ بیان فرمایا ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے فریق اوّل کا جواب

ص۵۶/۴ وقالوا هذا الحديث

غلط لانہ حدیث مختصر اختصرہ ابواسحٰق من حدیث طویل فاخطأ فی اختصارہ ایا ہ سے جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کی روایت کا مدار ابواسحٰق پر ہے اس کے اندر دو احتمال ہو سکتے ہیں

احتمال نمبر ایک ؁ ابواسحٰق نے جو روایت نقل کی ہے درحقیقت وہ طویل روایت ہے کہ اسکو انہوں نے اپنے طور پر لنقصار کر کے روایت کی ہے اور اختصار کرنے میں ان سے خطا واقع ہو گئی ہے۔ کیونکہ وَلَا یَمَسُّ الْمَاءَ کے بعد وان کان جنبًا توضأ وضوء الرجل للصلوٰۃ تک کی عبارت بھی موجود ہے اس کو ابواسحٰق نے روایت سے ساقط کر دیا ہے۔

احتمال نمبر دو ؁ ابواسحٰق کی روایت کے اندر لا یمس الماء سے مراد لا یغتسل ہے یا لا یمس ماء الغسل مراد ہے۔ صاحب کتاب ان دونوں احتمال پر دلیل قائم کریں گے۔ احتمال نمبر ایک ؁ کی تائید میں پانچ دلیلیں پیش فرمائیں گے اور احتمال دوم ؁ کا ذکر آئندہ آنیوالا ہے۔

احتمال نمبر ایک کی پانچ دلیلیں | دلیل نمبر ایک ؁ ص ۴۵ س ۴ وَذَالِكَ ان

فہد ی حدثنا سے تقریباً ساڑھے پانچ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ خود حضرت ابواسحٰق کی دوسری روایت میں وضوء کا تذکرہ موجود ہے۔

چنانچہ ابواسحٰق خود فرماتے ہیں کہ اسود ابن یزید جو میرے بھائی اور دوست ہوتے ہیں ان سے میں نے یہ درخواست کی کہ آپ مجھے وہ حدیث تبلادیجئے جو آپکو ام المومنین حضرت عائشہ صدیقہؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے سلسلہ میں بیان کی ہے۔ انہوں نے فرمایا کہ حضرت صدیقہؓ نے فرمایا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم شروع رات میں سوجایا کرتے تھے اور آخیر رات کو بیدار رہتے تھے اور اگر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے اہل سے کوئی ضرورت ہوتی تو وہ پوری کر لیتے پھر پانی میں ہاتھ لگائے بغیر سوجایا کرتے تھے پھر اذان اول یعنی تہجد کی اذان کے وقت

اچھل کر اٹھ جاتے اور پھر اپنے اوپر پانی بہا لیتے حضرت صدیقہؓ نے افاض کا لفظ فرمایا ہے اغتسل کا لفظ نہیں فرمایا حضرت اسود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میں جانتا ہوں کہ حضرت عائشہؓ مراد لیتی ہیں وان کان جنباً توضأ وضوئہ للصلوٰۃ اور اگر جنبی ہوتے تو نماز کے وضوء کی طرح وضوء فرمالیتے۔ یعنی جب سونے کا ارادہ فرماتے تو وضوء کر کے سوجایا کرتے تھے تو یہ حضرت اسود بن یزید ہیں جنہوں نے اپنی طویل حدیث کے اندر بیان فرمایا ہے کہ سونے سے پہلے وضوء فرمالیا کرتے تھے اور حضرت صدیقہ کے قول میں جو لایمس ماءً کا لفظ ہے وہ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ اتنی مقدار پانی نہیں استعمال کرتے تھے جس سے غسل کیا جاسکتا ہے اس سے وضوء کا پانی مراد نہیں ہے۔

دلیل نمبر دو ۲ ص۷۵ س۱۱ وقد بین ذالک غیر ابی اسحق عن الاسود عن عائشۃؓ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت اسود بن یزید کے دوسرے شاگرد حضرت ابراہیم نخعی حضرت ابو اسحٰق سبیعیؒ کی اس دوسری روایت کے موافق روایت نقل فرماتے ہیں کہ حضرت صدیقہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں جب سونے یا کھانے کا ارادہ فرماتے تو وضوء فرمالیا کرتے تھے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ابو اسحٰق سبیعیؒ کی پہلی روایت میں گڑبڑی اور خطاء واقع ہوگئی ہے لہٰذا کہنا ہوگا کہ یہ وضوء کم سے کم استحباب کے درجہ میں ہوگا۔

دلیل نمبر تین ۳ ص۷۵ س۱۳ ثم روی عن الاسود من رأیہ مثل ذالک الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں کے اندر اسود بن یزید کا فتویٰ نقل کیا جاتا ہے۔ ان کا فتویٰ یہ ہے کہ جب جنبی سونے کا ارادہ کرے تو وہ ضرور وضوء کر لیا کرے۔ اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ اسود بن یزید سے ابو اسحٰق نے جو روایت نقل کی ہے اس میں خطاء واقع ہوگئی ہے ورنہ یہ بات محال ہے کہ حضرت اسود بن یزید حضرت عائشہؓ سے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا

عمل عدم وضوء کے سلسلہ میں نقل کریں پھر اس کے خلاف ثبوت وضوء کے سلسلہ میں فتویٰ دیدیں لہذا کہنا ہوگا کہ اسود بن یزید سے ابراہیم نخعیؒ نے جو روایت نقل کی ہے وہ اسود بن یزید کے فتویٰ کے موافق ہے اور ابو اسحٰقؒ نے جو روایت نقل کی ہے وہ اسود بن یزید کے فتویٰ کے مخالف ہے اس لئے کہنا ہوگا کہ ابراہیم نخعیؒ کی روایت صحیح ہے اور ابو اسحٰق کی روایت میں خطاء واقع ہوگئی ہے۔

دلیل نمبر چار ص ۷۵ س ۱۷ وَقد روی غیر الاسود عن عائشۃ مَا یوافق ذٰالك ایضًا سے تقریباً نو سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت اسود بن یزید کے علاوہ حضرت عائشہ صدیقہؓ کے تین شاگرد اور بھی ہیں جنہوں نے اس حدیث شریف کو حضرت صدیقہؓ سے نقل کیا ہے۔

شاگرد نمبر ایک :۔ ابو سلمہ ابن عبد الرحمٰن ان کی روایت تین سندوں کیساتھ مروی ہے۔

شاگرد نمبر دو :۔ حضرت عروہ بن زبیرؓ ان کی روایت ایک سند کیساتھ مروی ہے

شاگرد نمبر تین :۔ حضرت صدیقہؓ کے آزاد کردہ غلام ابو عمرو ان کی روایت ایک سند کیساتھ مروی ہے۔ نیز ابو سلمہ بن عبد الرحمٰن نے اس روایت کو حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی نقل فرمایا ہے لیکن اس کے اندر وضوء کے ساتھ ساتھ فرج کے دھلنے کا بھی ذکر ہے۔

صاحب کتاب نے ان تینوں شاگردوں سے ثبوت وضوء کی روایت کو چھ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر پانچ ص ۷۵ س ۲۷ وقد روی عن عائشۃ من قولها مثل ذالك الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر حضرت صدیقہؓ کا فتویٰ نقل کیا جاتا ہے۔ وہ فرماتی ہیں کہ جو شخص حالت جنابت میں سونے کا ارادہ کرے تو وہ بغیر وضوء کے نہ سویا کرے نیز یہ بھی فرماتی ہیں کہ ممکن ہے سوتے سوتے موت

آجائے تو یہ بات بالکل محال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے عدم وضور کی روایت نقل کریں اور پھر اس کیخلاف فتویٰ دیں۔ ص۶۱ فثبت بما ذکرنا فساد ہمارو ی عن ابی اسحٰق سے ایک سطر کے اندر یہ استدلال کرنا چاہیئے کہ مذکورہ پانچوں دلائل کے ذریعہ سے ابو اسحٰق کی پہلی روایت میں خطار واقع ہوجانا بالکل واضح ہوجاتا ہے اور ابراہیم نخعی کی روایت کا صحیح اور قابل عمل ہونا واضح ہوتا ہے

احتمال نمبر دو ۲ احتمال نمبر ۲ دو یہ تھا کہ ابو اسحٰق سبیعی کی روایت میں لا یمسّ ماءً سے مراد لا یمس ماء الغسل ہے اس کی تائید میں حضرت امام ابو حنیفہ اور موسیٰ بن عقبہ کی روایت ابو اسحٰق سے نقل کی جاتی ہے۔ ص۶۱ وقد یحتمل ایضاً ان یکون ما اراد ابو اسحٰق فی قوله ولا یمسّ ماء یعنی الغسل فان ابا حنیفة قد روی عنه من هذا اشیاء سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سونے سے پہلے پانی پر ہاتھ نہ لگانے سے مراد غسل کے پانی پر ہاتھ نہ لگانا ہے جیسا کہ ابو اسحٰق سبیعی الہمدانی کی روایت امام ابو حنیفہ اور موسیٰ بن عقبہ کے طریق سے ثابت ہے کہ حضرت صدیقہ رضہ فرماتی ہیں کہ حضور صلعم جماع کے بعد دوبارہ بغیر وضور کے جماع فرماتے تھے پھر بغیر غسل کے سوجایا کرتے تھے اور یہاں جماع اوّل کے بعد جماع ثانی بلا وضور ثابت ہے اور جماع ثانی کے بعد بلا غسل سوجانا بھی ثابت ہے لیکن جماع ثانی کے بعد وضور نہ کرنا ثابت نہیں ہے بلکہ غسل کے پانی پر ہاتھ نہ لگانا ثابت ہے نہ کہ وضور کے پانی پر۔ اور صاحب کتاب کا اس روایت سے صرف غسل کے پانی پر ہاتھ نہ لگانے کو ثابت کرنا مقصود ہے! جو کہ عدم وضور کو مستلزم نہیں!

فریق ثانی کے مدعا کی تین دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ۱ ص۶۱ وقد روی عن ابن عمر عن رسول الله صلی الله

عَلَیْهِ وَسَلَّمَ مِثْلَ ذَالِكَ سے تقریباً نو سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا کہ کیا ہم میں سے کوئی حالت جنابت میں سو سکتا ہے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وضو کر کے سو سکتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حالتِ جنابت میں سونے کیلئے حضور صلعم خود وضو فرمالیا کرتے تھے اور دوسروں کو بھی اس کی ترغیب دیا کرتے تھے لہٰذا آپکا کہنا کہ اس وضو کا کوئی فائدہ نہیں ہے درست نہیں ہو سکتا۔ صاحب کتاب نے حضرت ابن عمر کی اس روایت کو چھ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر دو ص ۷۶ س ۱۵ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عمار بن یاسر اور ابو سعید خدریؓ سے بھی ثبوت وضو کے سلسلے میں روایت مروی ہے۔ حضرت عمار بن یاسر کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنبی کیلئے رخصت دی ہے جبکہ وہ کھانے پینے یا سونے کا ارادہ کرے تو نماز کے وضو کی طرح وضو کر لیا کرے۔ اور ابو سعید خدری کی روایت کے اندر یہ ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ میں نے حضورؐ سے کہا کہ میں اپنی بیوی سے صحبت کر کے سونے کا ارادہ کرتا ہوں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ وضو کر کے سو جایا کرو تو ان متواتر سندوں کیساتھ جنبی کیلئے وضو کرنا ثابت ہے لہٰذا وضو کا انکار نہیں کیا جا سکتا ہے نیز صحابہ کرام میں سے ایک جماعت نے بھی زمانۂ نبوت کے بعد اسی پر فتویٰ دیا ہے جن میں سے عائشہ صدیقہؓ بھی ہیں جن کا فتویٰ ماقبل میں گزرا ہے

دلیل نمبر تین ص ۷۶ س ۱۷ وَقَدْ رُوِیَ ذَالِكَ اَیْضًا عَنْ زَیْدِ بْنِ ثَابِتٍ سے تقریباً تین سطروں کے اندر حضرت زید بن ثابت کا فتویٰ نقل کیا جاتا ہے کہ انہوں نے فرمایا جب جنبی وضو کر کے سو جائے تو وہ حالت طہارت میں سونے کے حکم میں ہوگا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سونے سے پہلے وضو کرنیکا فائدہ بہت عظیم ہے لہٰذا آپکا یہ کہنا درست نہیں ہو سکتا کہ وضو کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

مسئلہ نمبر دو ص۲۶ س۲۴ وَقد ذکرنا حدیث الحکم عن ابراھیم عن الاسود سے مسئلہ نمبر دو بیان فرمارہے ہیں اور مسئلہ نمبر دو یہ تھا کہ جنبی حالت جنابت میں کھانا پینا چاہے تو وضوء کرنا لازم ہے یا نہیں اس سلسلہ میں تین مذاہب ہیں۔

مذہب نمبر ایک ابن حبیب مالکی داؤد ظاہری وغیرہ کے نزدیک وضوء کرنا واجب ہے یہی لوگ ص۲۶ س۲۵ میں فذھب الیٰ ھذا قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو امام ابوحنیفہؒ، امام اوزاعیؒ، حسن ابن حیؒ، امام شافعیؒ سفیان ثوریؒ، وغیرہ کے نزدیک وضوء کرنا واجب نہیں ہے بلکہ مستحب ہے۔ یہی لوگ ص۲۶ س۲۶ وخالفھم فی ذالک اٰخرون کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر تین امام مالکؒ، امام یوسفؒ، امام محمدؒ، مجاہدؒ، ابن شہاب زہریؒ وغیرہ کے نزدیک اس وضوء کا کوئی فائدہ نہیں ہے یہ لوگ بھی فی الجملہ عدم وجوب کے قائل ہیں اس لئے ان کو بھی سطر ۲۶ وخالفھم فی ذالک اٰخرون کے مصداق میں داخل قرار دیں گے۔

ائمہ کے دلائل

فریق اوّل کی دلیل ص۲۵ حضرت ابراہیم نخعی کی سند کے ساتھ حضرت عائشہ کی روایت ہے جو ص۲۶ میں یحییٰ بن عامر سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جنبی کو کھانے سے پہلے وضوء کا حکم فرمایا ہے۔ لہٰذا یہ وضوء واجب ہوگا۔

عبارت میں ناسخین سے مسامحت

نوٹ:- ص۶۶ س۲۵ وعن ابی سعید ن الخدریؓ مایوافق یہاں اس عبارت میں ناسخین کی طرف سے مسامحت ہوگئی ہے بجائے ابوسعید خدریؓ کے عمار ابن یاسر ہونا چاہیئے تھا کیونکہ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں کھانے کا تذکرہ نہیں ہے بلکہ عمار ابن یاسر کی روایت میں ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے تین دلیلیں پیش کیجاتی ہیں

دلیل نمبر ایک ۱: ص۶۶ س۲۶ وکان لھم من الحجۃ فی ذالک سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عائشہؓ سے یہ روایت مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم حالت جنابت میں صرف دونوں ہاتھوں کو دھو کر کھانا کھالیا کرتے تھے اور حضرت عائشہؓ کی دوسری روایت اس کے خلاف ہے جس کو فریق اول نے پیش کی ہے۔ نیز وہ روایت جو باب الجنب والحائض کے تحت ص۵۵ میں گزری ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم جب بیت الخلاء سے تشریف لاتے تو فوراً وضوء فرمالیا کرتے تھے اور وضوء سے پہلے کام نہیں کیا کرتے تھے اور یہ عمل آیت وضوء کے نزول سے پہلے تھا پھر جب آیت وضوء نازل ہوئی تو یہ حکم منسوخ ہوگیا۔ اس کے بعد سے صرف نظافت کیلئے ہاتھ دھویا کرتے تھے وضوء نہیں کیا کرتے تھے۔ ایسے ہی آپ کی روایت کے اندر تاویل ہوگی کہ جو روایت آپ نے حضرت صدیقہ اور عمار ابن یاسر سے نقل کی ہے وہ آیت وضوء کے نازل ہونے سے پہلے کی ہے۔ اسی طرح کا حکم ان روایات کا بھی ہے جن کے اندر سونے کے لئے وضوء کرنا ثابت ہے کہ سونے سے پہلے بسم اللہ (اللّٰھم باسمک

امؤت واحیٰی) پڑھی جاتی ہے اور آیت وضوء کے نزول سے پہلے بغیر وضوء کے بسم اللہ پڑھنا درست نہیں تھا پھر آیت وضوء کے نزول کے بعد یہ حکم منسوخ ہو چکا ہے جو باب الجنب والحائض کے تحت ص۵۳ میں علقمہ ابن الفغوی کی روایت سے واضح ہوتا ہے۔ خلاصہ یہ نکلا کہ جن روایات کے اندر وضوء کرنے کا حکم ہے وہ منسوخ ہیں اور جن روایات کے اندر وضوء نہ کرنا ثابت ہے وہ ناسخ ہیں لہذا وضوء واجب نہیں ہوگا۔

اشکال اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے ثبوت وضوء کی روایات کو اپنے دلائل کے ذریعہ منسوخ قرار دیا ہے تو ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ جمہور کے نزدیک یہ وضوء مستحب کیوں ہے۔ اس کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر ایک ۱ جمہور کے یہاں جو وضوء مستحب ہے اس سے وضوء لغوی مراد ہے وضوء شرعی مراد نہیں۔

جواب نمبر دو ۲ آیت وضوء وغیرہ کے نزول سے حکم وجوب منسوخ ہو چکا ہے حکم استحباب اب بھی موجود ہے لہذا کوئی اشکال نہیں اور ہم نے اپنے دلائل کے ذریعہ سے حکم وجوب کی نفی کو ثابت کر دیا ہے۔

دلیل نمبر دو ۲ ص۷ س وقد دوینا فی غیر موضع عن ابن عباس سے دو سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ باب الجنب والحائض کے آخر میں ص۵۴ اور ص۵۵ میں حضرت ابن عباس کی روایت موجود ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم بیت الخلاء سے باہر تشریف لائے تو کسی نے کہا کہ آپ نے وضوء کیوں نہیں فرمایا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ میں نماز کا ارادہ کر رہا ہوں کہ وضوء کروں وضوء تو نماز ہی کیلئے ہوتا ہے۔ اس روایت سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ جنبی کا وضوء نماز کو حلال نہیں کر سکتا اسی لئے یہ وضوء جنبی کے اوپر کسی طرح بھی واجب نہ ہوگا چاہے کھانے کی غرض سے

کرتا ہو یا سونے کی غرض سے زیادہ سے زیادہ مستحب ہو سکتا ہے۔

دلیل نمبر ۳ ص ۶ س ۲۲ ومما یدل علی نسخ ذالك سے تقریباً ساڑھے چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ص ۶ س ۸ میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت گزری ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب یہ سوال کیا تھا کہ کیا ہم میں سے کوئی حالت جنابت میں سو سکتا ہے تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا تھا کہ وضو کر کے سو سکتا ہے اور یہاں پر حضرت ابن عمرؓ کا فتویٰ یہ ہے کہ جب کوئی شخص حالت جنابت میں کھانے پینے اور سونے کا ارادہ کرے تو دونوں ہاتھوں کو دھولے اور مضمضہ اور استنشاق کرے اور اپنے چہرے اور ہاتھ اور فرج کو دھلے اور قدمین کو نہ دھلے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کے فتویٰ میں وضو سے وضو تام مراد نہیں ہے چونکہ وضو تام غسل قدمین کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اور ان کی روایت میں جس میں وضو کا تذکرہ ہے۔ اس سے وضو تام مراد ہوگا۔ جب ان کا فتویٰ روایت کے خلاف ہوا تو یہ منسوخ ہونے کی دلیل ہوگا۔ لہٰذا اس سے استدلال کرنا صحیح نہ ہوگا۔

مسئلہ نمبر تین ۳ ص ۶ س ۱۰ وقد روی عن رسول اللہ ﷺ فی الرجل یجامع اھلہ سے مسئلہ نمبر تین ۳ بیان کیا جاتا ہے۔ اور مسئلہ نمبر تین ۳ یہ تھا کہ جب کوئی شخص اپنی بیوی سے جماع کرے اور کچھ توقف کے بعد دوبارہ جماع کا ارادہ کرے تو جماع ثانی کیلئے وضو کرنا لازم ہے یا نہیں۔ تو اس سلسلہ میں نیل الاوطار ج ۱ ص ۲۱ فتح الملہم ج ۱ ص ۴۶۴ امانی الاحبار ج ۲ ص ۱۹۴ بذل المجہود ج ۱ ص ۱۳۴ میں دو مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ایک ۱ ابن حبیب مالکیؒ، داؤد ظاہریؒ، عطاء ابن رباحؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، حضرت عکرمہؒ وغیرہ کے نزدیک دوبارہ جماع کیلئے وضو کرنا واجب ہے۔

مذہب نمبر دو ۲ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک دوبارہ جماع کیلئے وضو کرنا واجب نہیں ہے۔ بلکہ برائے نظافت مستحب ہے۔ نیز حضرت امام ابو یوسفؒ کے نزدیک مستحب نہیں ہے۔

دلائل

مذہب نمبر ایک کی دلیل ص ۱۱ میں ابو سعید خدری کی روایت ہے کہ حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تم میں سے کوئی اپنے اہل کے پاس آئے اور توقف کے بعد پھر دوبارہ ارادہ کرے تو چاہیے کہ وضو کرے۔ یہاں کلام رسول کے اندر امر کا صیغہ ہے اور صیغۂ امر وجوب کو مستلزم ہے۔ لہٰذا وضو کرنا لازم و واجب ہوگا۔
صاحب کتاب نے اس روایت کو دو سندوں کیساتھ تین سطروں کے اندر بیان کیا ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے جواب فریق ثانی کی طرف سے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر ایک ص ۱۲ فقد یجوز ان یکون امرہ بھذا سے دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ وضو کا جو حکم فرمایا گیا ہے وہ اس زمانہ میں تھا جبکہ آیت وضوء کے نزول سے پہلے بغیر وضوء ذکر اللہ کی ممانعت تھی اور جماع کے وقت دعاء پڑھی جاتی ہے بسم اللہ اللھم جنبنا الشیطان وجنب الشیطان ما رزقتنا یہ بھی ذکر اللہ میں داخل ہے۔ اس کے لئے وضوء کی ضرورت تھی اس لئے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے وضوء کا حکم فرمایا ہے۔ پھر جب آیت وضوء کے نزول کے بعد بغیر وضوء کے ذکر اللہ کی اجازت ہوگئی تو وضوء کا حکم منسوخ ہوگیا۔ اس لئے آپکا استدلال صحیح نہیں ہے۔

جواب نمبر دو ۲

وضوء سے مراد وضوء لغوی ہے کہ اس سے مراد ہاتھ، منہ اور فرج کا دھلنا ہے۔ اور امر کا صیغہ یہاں پر وجوبی نہیں ہے بلکہ ترغیبی ہے۔

فریق ثانی کی دلیل

ص ۱۵ وقد روی عن عائشۃ رضی اللہ عنہا سے تقریباً ڈیڑھ سطر کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ایک دفعہ جماع کے بعد دوسری مرتبہ بغیر وضوء کے جماع فرمالیا کرتے تھے تو یہ روایت ہمارے نزدیک ناسخ بن جائے گی حضرت صدیقہ رضی اللہ عنہا کی اس روایت کے لئے جس کے اندر وضوء کا حکم موجود ہے نیز حضرت ابو سعید خدری رضی اللہ عنہ کی روایت کیلئے بھی ناسخ بن جائے گی۔ لہٰذا ثابت ہوا کہ ثبوت وضوء کی روایات منسوخ ہیں اور عدم وضوء کی روایات ناسخ ہیں۔

اشکال

فان قال قائل سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت ابو رافع سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جب ایک یوم میں متعدد ازواج سے جماع فرماتے تو ہر ایک کیلئے علیحدہ علیحدہ غسل فرمالیتے تو آپ سے سوال کیا گیا کہ اگر سب کے لئے ایک غسل کر لیا جاتا تو کیا حرج تھا تو آپ نے جواب دیا کہ ہر ایک کیلئے غسل کرنے میں زیادہ پاکیزگی ہوتی ہے تو اس حدیث شریف کے اندر ہر ایک کیلئے علیحدہ غسل کرنا ثابت ہے تو ایک بیوی سے متعدد دفعہ جماع کرنے میں ہر مرتبہ میں اگر غسل واجب نہ ہو تو وضوء تو واجب ہونا ہی چاہیئے۔ اس کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر ایک ۱

قیل لہ فی ھذا ما یدل علی ان ذالک سے ایک سطر کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ آپ کی پیش کردہ روایت کے اندر صراحت کیساتھ کلام رسول موجود ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر ایک کیلئے الگ غسل کرنے میں زیادہ پاکیزگی ہے اس سے بالکل

واضح ہوتا ہے کہ آپ کا ہر ایک کیلئے غسل کرنا برائے احکام نہیں تھا بلکہ برائے نظافت تھا۔

جواب نمبر دو ۲ وقد روی عنہ سے آخیر باب تک حضرت انس کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک رات میں اپنی تمام ازواج مطہرات سے جماع فرما کر ایک ہی غسل فرمایا ہے تو معلوم ہوا ہر ایک کیلئے الگ غسل کرنا کوئی ضروری نہیں تھا اسی طرح ایک بیوی سے متعدد مرتبہ جماع کرنے میں بھی متعدد غسل کی ضرورت نہیں ہے اور نہ ہی وضوء کی ضرورت ہے۔ اور حضرت انس کی روایت کو صاحب کتاب نے پانچ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

كِتَابُ الصَّلوٰةُ

اس میں سب سے پہلے صاحب کتاب نے مسئلہ اذان کو پیش فرمایا ہے نماز کیلئے طہارت شرط کے درجہ میں ہے اس لئے اس کو مقدم فرمایا اور نماز سے پہلے اذان سنت مؤکدہ اور شعائر اسلام میں سے ہے اس لئے طہارت کے بعد اذان کو ذکر فرمایا

بَابُ الاذان کیف ھُوَ

اس کے اندر دو مسئلے ہیں

مسئلہ نمبر ایک ۱: ۔ کمیت کے اعتبار سے کہ کلمات اذان کتنے ہیں

مسئلہ نمبر دو ۲: ۔ کیفیت کے اعتبار سے کہ اذان کس طریقے پر دی جائے

مسئلہ نمبر ایک ۱: ۔ کلمات اذان کے سلسلے میں تین مذاہب ہیں۔
مذہب نمبر ایک ۱: ۔ امام مالکؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ، عطاء ابن رباح اور اہل مدینہ کے نزدیک کلمات اذان سترہ ۱۷ ہیں۔ اور سترہ کلمات یوں ہوں گے کہ شروع میں اللہ اکبر دو ۲ مرتبہ اور شہادتین میں ترجیع یعنی شہادتین میں آٹھ ۸ کلمات ہوجائیں اور حیعلتین میں چار ۴ کلمات پھر لفظ اللہ اکبر دو ۲ مرتبہ اور آخر میں لا الٰہ الا اللہ ایک مرتبہ۔ تو کل سترہ ۱۷ کلمات ہوگئے۔

مذہب نمبر دو ۲: امام شافعیؒ کے نزدیک کلماتِ اذان انیس ۱۹ ہیں مذہب نمبر ایک ۱ کی طرح ان کے یہاں بھی شہادتین میں ترجیع ہے اور لفظ اللہ اکبر شروع اذان میں چار مرتبہ ہے تو کل انیس ۱۹ کلمات ہوجائیں گے۔

مذہب نمبر تین ۳: حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک کلماتِ اذان پندرہ ۱۵ ہیں کہ شروع میں تکبیر چار ۴ مرتبہ اور شہادتین میں ترجیع نہیں ہے تو کل پندرہ ۱۵ کلمات ہوجائیں گے۔ چار کلمہ تکبیر اور چار ۴ کلمۂ شہادتین اور چار حیعلتین پھر دو مرتبہ کلمۂ تکبیر اور ایک مرتبہ لا الٰہ الا اللہ ہے تو کل پندرہ کلمات ہوجائیں گے۔

مسئلہ نمبر دو ۲ کیفیت اذان کے بارے میں ہے: کیفیت اذان بھی ضمنی طور پر مسئلہ نمبر دو ۲ کے تحت آگئی ہے لیکن پھر بھی مزید وضاحت کیجاتی ہے کہ کیفیت اذان کے سلسلے میں دو مقامات میں اختلاف ہے۔
مقام نمبر ایک ۱: ۔ شروع میں کلمات تکبیر کس طرح اور کتنے ہیں۔
مقام نمبر دو ۲: ۔ شہادتین میں ترجیع ہے یا نہیں۔

مقام نمبر ایک ۱: کے سلسلے میں نیل الاوطار ج ۱ ص ۳۳۷ فتح الملہم ج ۲ ص ۵ امانی الاحبار ج ۱ ص ۲۰۲ میں دو ۲ مذاہب نقل فرمائے ہیں

مذہب نمبر ایک ۱ امام مالکؒ، حسن بصریؒ، محمد ابن سیرین اور اہل مدینہ کے نزدیک اذان کے شروع میں تکبیر دو مرتبہ ہوگی یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذا کے مصداق ہیں

مذہب نمبر دو ۲ امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمد ابن حنبل اور جمہور کے نزدیک شروع اذان میں کلمہ تکبیر چار مرتبہ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب نمبر ایک ۱ کی دلیل باب کے شروع میں حضرت ابو محذورہ کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ مجھے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان سکھلائی ہے جیسا کہ اس زمانہ میں تم لوگ اذان دیتے ہو یعنی اہل حرم جس طرح اذان دیتے ہیں ایسا ہی مجھے سکھلائی ہے اور اہل حرم شروع میں تکبیر ۲ دو مرتبہ کہا کرتے تھے۔ صاحب کتاب نے اس حدیث شریف کو دو سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل فریق ثانی کی طرف سے ۲ دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ۱ $\frac{ص ۸۷}{س ۱۳}$ واحتجوا فی ذالک الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ خود حضرت ابو محذورہؓ نے شروع میں کلمات تکبیر چا۴ر مرتبہ بیان فرمایا ہے اور چار مرتبہ کی روایت صاحب کتاب نے حضرت ابو محذورہ سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمائی ہے۔ نیز اس روایت سے شروع میں کلمہ تکبیر چار مرتبہ ثابت ہونے کے ساتھ ساتھ شہادتین کی ترجیع بھی ثابت ہوتی ہے جو کہ ضمنی طور پر

انیس۱۹ کلمات کے قائلین کی دلیل بھی بن جاتی ہے لیکن ہم نے یہاں پر صرف کلمات تکبیر کو ثابت کرنے کیلئے یہ روایت نقل کی ہے۔

دلیل نمبر دو۲ ص۱۹۳ س۱۹ فکان ھذا القول عندنا اصح القولین فی النظر الخ سے تقریباً نو سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کیجاتی ہے جو درحقیقت دلیل نمبر ایک۱ کیلئے تائید ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ کلماتِ اذان کُل دو قسموں پر ہیں۔

قسم نمبر ایک۱ وہ کلمات جو دو۲ جگہ کہے جاتے ہیں جیسے کہ کلمۂ تکبیر دو جگہ ہے اور کلمۂ توحید بھی دو۲ جگہ کہا جاتا ہے۔

(۱) کلمۂ تکبیر کے بعد جو شہادتین سے مشہور ہے۔
(۲) کلمۂ تکبیر اذان کے بالکل آخر میں۔

قسم نمبر دو۲ دوسری قسم کے کلمات وہ ہیں جو صرف ایک جگہ کہے جاتے ہیں جیسے کہ حیعلتین، جو کہ دو مرتبہ کہے جاتے ہیں تو اب ہم ایک کلیہ بیان کرتے ہیں کہ جو کلمات ایک مقام میں مذکور ہوں گے وہ اذان کے اندر دو مرتبہ کہے جائیں گے اور جو کلمات دو۲ مقامات میں کہے جاتے ہیں ان میں مقام ثانی میں جتنی مرتبہ ذکر کیا جاتے اس کا ڈبل مقام اوّل میں ذکر کیا جائے گا جیسا کہ کلمۂ توحید (لاالٰہ الا اللہ) آخر میں صرف ایک مرتبہ کہا جاتا ہے اور مقام اوّل میں شہادتین کے نام سے بالاتفاق دو۲ مرتبہ کہا جاتا ہے تو یہی رول کلمۂ تکبیر میں بھی چلے گا اور کلمۂ تکبیر اذان کے اخیر میں دو مرتبہ کہا جانا متفق علیہ مسئلہ ہے تو شروع اذان میں اس کا ڈبل چار مرتبہ کہا جانا چاہیئے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے البتہ امام ابو یوسفؒ کا ایک قول مالکیہ کے موافق بھی ہے۔

نوٹ ص۲۴ س۲۳ ثنی یعنی تثنیۃ جو ہمارے مسئلۂ زیر بحث میں لایا گیا ہے تو یہ لفظ یہاں پر تین طریقے پر استعمال ہوا ہے جو ص۲۴ س۲۲ میں تین مرتبہ مذکور ہوا ہے۔

(۱) ولا یثنی ذالک یعنی دو مرتبہ نہیں کہا جاتا ہے

(۲) فکان ما ثنی من الاذان یعنی کلمات اذان میں سے جو دو جگہ مذکور ہوتے ہیں

(۳) انما ثنی علی نصف ما ھو یعنی دوسری مرتبہ لایا جاتا ہے۔ پہلی مرتبہ کے نصف پر۔

شہادتین میں ترجیع :-

اختلاف کا مقام نمبر دو ص۹۸ س۲۸ والموضع الآخر الذی اختلفوا فیہ الخ سے بیان کیا جاتا ہے۔ اختلاف نمبر دو یہ تھا کہ شہادتین میں ترجیع ہے یا نہیں تو اس سلسلے میں اوجز المسالک ص۱۸۵ س۱ فتح الملہم ص۵ ج۲ بدایۃ المجتہد ص۱۰۵ ج۱ امانی الاحبار ص۲۰۴ ج۲ میں دو مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ایک امام مالکؒ، امام شافعیؒ، حسن بصریؒ، محمد بن سیرینؒ اور اہل مدینہ کے نزدیک شہادتین میں ترجیع ہے۔ یہی لوگ ص۹۸ س۲۹ میں فذھب قوم الی الترجیع کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو حنفیہ اور حنابلہ کے نزدیک شہادتین میں ترجیع نہیں ہے یہی لوگ ص۹۸ س۲۹ وترکہ آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اول کی دلیل شروع باب میں حضرت ابو محذورہؓ کی روایت ہے جس کے اندر شہادتین کی ترجیع کی صراحت موجود ہے۔

فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ھیں

دلیل نمبر ایک :- ص۹۸ س۲۹ واحتجوا فی ذالک سے چھ سطروں کے اندر

یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ملک منزل من السماء نے جو اذان حضرت عبد اللہ بن زید انصاری کو سکھلایا ہے اس کے اندر شہادتین کی ترجیع مذکور نہیں ہے اور یہی اذان حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے عبد اللہ بن زید انصاری نے حضرت بلال رضی اللہ عنہ کو سکھائی ہے

ص ۷۹ س ۶ فهذا عبد الله بن زيد لم يذكر في حديثه الترجيع فقد خالف ابا محذورة الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ توجیہ فرمارہے ہیں کہ اصل اذان وہی ہے جو حضرت عبد اللہ ابن زید انصاری کو ملک منزل نے سکھایا ہے اور اس میں شہادتین کی ترجیع نہیں ہے اور اس کے برخلاف حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں شہادتین کی ترجیع موجود ہے تو حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں تاویل کرنا ضروری ہوگا۔ اور وہ یہ ہے کہ جس وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابو محذورہ کو اذان سکھائی تھی تو اس میں یہ واقعہ پیش آیا تھا۔ ابو محذورہ جب شہادتین پر پہونچے تو ڈرتے ڈرتے دبے دبے الفاظ میں شہادتین کا تلفظ کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دوبارہ ان کو حکم کیا کہ لوٹ کر شہادتین کو کھینچکر آواز بڑھاتے ہوئے دوبارہ تلفظ کرو تو حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ نے دوبارہ تلفظ فرمایا تو اللہ نے ان کو ہدایت دی اور اسی میں انہوں نے اسلام قبول فرمالیا تھا تو معلوم ہوا کہ حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی روایت میں جو شہادتین کی ترجیع موجود ہے وہ ایک علت کے ساتھ معلول ہے کہ اس وقت انہوں نے اسلام قبول نہیں کیا تھا اسی وقت میں اذان دے رہے تھے اور شہادتین کا تلفظ کرنا قبولیت اسلام کی دلیل ہے اس لئے وہاں آکر دبے دبے الفاظ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے منشاء کے خلاف شہادتین کا تلفظ کیا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے پھر منشاء نبوت کے مطابق بلاجھجک تلفظ کرنے پر ترجیع کا حکم فرمایا تھا۔ یہ نہیں ہے کہ عام اذان کے اندر ترجیع کا حکم ہو۔

دلیل نمبر دو ۲ ص ۹۰ فلما احتمل ذالک وجب النظر لیستخرج به من القولین قولا صحیحا الخ

سے اخیر بات تک عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ شہادتین کی ترجیع کے سلسلے میں دو قسم کی روایات اور اقوال مذکور ہیں تو غور کرنے کی ضرورت ہے کہ کون سا قول زیادہ صحیح ہے تو ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا کہ اذان کے اندر جتنے کلمات ہیں ان میں سے کسی میں ترجیع نہیں ہے۔ علاوہ شہادتین کے اور خود شہادتین میں اختلاف ہے تو شہادتین کے سلسلے میں ایک قول ترجیع کا ہے اور اس کیلئے کوئی نظیر نہیں ہے اور ایک قول عدم ترجیع کا ہے اس کیلئے نظیر ہے کہ اذان کے دوسرے کلمات میں بالاجماع ترجیع نہیں ہے تو ان پر قیاس کرتے ہوئے شہادتین پر ترجیع نہیں ہونا چاہیئے۔ یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا قول ہے۔

بَابُ الاقامة کیفَ هِیَ

اقامت کی کیفیت و کمیت کیا ہے۔ یعنی اقامت میں کتنے کلمات ہیں اور کس طرح کہی جائے تو اس سلسلے میں بدایۃ المجتہد ص ۱۰۵ ج ۱ اوجز المسالک ص ۱۸۷ ج ۱ نیل الاوطار ص ۳۴ ج ۲ فتح الملہم ص ۲ ج ۲ بذل المجہود ص ۲۸۱ ج ۱۔ الکوکب الدری ص ۱۰۰ ج ۱ امانی الاحبار ص ۲۱۲ ج ۲۔ میں تین مذاہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب نمبر ایک ۱ امام مالک رح، ربیعۃ الرائی اور اہل مدینہ کے نزدیک کلمات اقامت دس ہیں۔ لفظ اللہ اکبر دو مرتبہ۔ شہادتین دو مرتبہ۔ حیعلتین دو مرتبہ۔ قد قامت الصلوٰۃ ایک مرتبہ پھر لفظ اللہ اکبر ایک مرتبہ پھر کلمہ توحید ایک مرتبہ یہ کُل دس کلمات ہوئے

یہی لوگ کتاب کے اندر مذہب قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ۲ امام شافعیؒ، امام احمدؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ، امام اوزاعیؒ حسن بصریؒ، اہل مصر، اہل یمن، اہل شام، اور اہل حجاز کے نزدیک کلمات اقامت گیارہ ہیں۔ یعنی مذہب نمبر ایک ۱ کے نزدیک جس طریقے پر اقامت ہے ان کے نزدیک بھی اسی طریقے پر ہے البتہ قدقامت الصلوٰۃ فریق اوّل کے نزدیک ایک مرتبہ ہے اور فریق ثانی کے نزدیک دو ۲ مرتبہ ہے۔ یہی لوگ ص۷۹ س۲۳ وخالفھم آخرون فی حرف واحد من ذالک کے مصداق ہیں!

مذہب نمبر تین ۳ امام ابوحنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، عبداللہ بن مبارکؒ اور اہل کوفہ کے نزدیک کلمات اقامت سترہ ہیں۔ یعنی اقامت میں وہ تمام کلمات ہوتے ہیں جو اذان میں کہے جاتے ہیں۔ اور ساتھ ساتھ دو مرتبہ قدقامت الصلوٰۃ کا اضافہ بھی ہے یہی لوگ ص۸۰ س۹ وخالفھم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب ایک ۱ کی دلیل شروع باب میں حضرت انسؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت بلالؓ کو حکم کیا گیا تھا کہ کلمات اذان میں جفت کریں یعنی کلمات اذان دو دو مرتبہ کہیں اور کلمات اقامت میں طاق یعنی ایک ایک مرتبہ کہیں مصنف کتاب نے اس مضمون کی روایت کو سات سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل فریق ثانی کی طرف سے دو ۲ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ۱ ص ۹۰ س ۲۲ واحتجوا فی ذالک بما حدثنا الخ سے سات سطروں کے اندر یوں دلیل پیش کی جاتی ہے

کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے کہ بلالؓ کو حکم کیا گیا تھا کہ اذان کو جفت طریقہ سے اور اقامت کو طاق طریقہ سے کہا کریں مگر قد قامت الصلوٰۃ میں جفت کریں یعنی اذان ۲ دو مرتبہ دیا کریں اور کلمات اقامت ایک ایک مرتبہ کہا کریں اور قد قامت الصلوٰۃ کو ۲ دو دو مرتبہ کہا کریں۔ صاحب کتاب نے اس حدیث شریف کو دو صحابی سے تین سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ایک ۱ :۔ حضرت انسؓ سے دو سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۲ دو :۔ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر دو ۲ ص ۸۰ س ۱ ولحتجوا فی ذالک ایضا من النظر الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے

کہ کلمات اذان دو قسموں پر ہیں۔

قسم نمبر ایک ۱ وہ کلمات جو صرف ایک مقام میں مذکور ہوتے ہیں۔

قسم نمبر دو ۲ وہ کلمات جو ۲ دو مقام میں کہے جاتے ہیں جیسے کہ کلمۂ تکبیر اور کلمۂ شہادت یہ دوسرے قسم کے کلمات جو ۲ دو مقام میں ذکر کیے جاتے ہیں وہ مقام نمبر ۲ دو میں مقام نمبر ایک کے مقابلہ میں نصف ذکر کیا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ جو بعد میں ذکر کیا جاتا ہے وہ آدھا ہو جاتا ہے اور اقامت فی نفسہ ابتدار اور شروع میں نہیں ہوا کرتی ہے بلکہ اذان کے بعد ہوا کرتی ہے۔

لہٰذا وہ کلمات اقامت جو اذان میں مذکور ہوتے ہیں وہ اقامت میں اذان کے مقابلہ میں آدھے ہو جائیں گے اور وہ کلمات اقامت جو اذان میں مذکور نہیں ہوتے ہیں وہ اقامت میں ۲ دو دو مرتبہ ہوا کریں گے جیساکہ قد قامت الصلوٰۃ

ہے۔ لہٰذا اقامت کے اندر نو کلمات اذان میں سے لئے گئے اور دو کلمات قد قامت الصلوٰۃ ہوں گے تو کل گیارہ کلمات ہو جائیں گے۔

مذہب نمبر تین کے دلائل

مذہب نمبر تین کی طرف سے چھ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک

ص ۸۰ س ۷ فقالوا اما ذکرتم عن بلال قد روی عنہ خلاف ذالک الخ سے تقریباً گیارہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت بلالؓ سے اس روایت کے خلاف روایات موجود ہیں جس کو تم نے حضرت انسؓ سے نقل فرمایا ہے۔

چنانچہ حضرت بلالؓ کی روایت صاف طریقے سے موجود ہے کہ حضرت عبداللہ بن زید انصاریؓ نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے حضرت بلالؓ کو اسی طریقے پر اقامت سکھلائی ہے جس طریقے سے اذان سکھلائی ہے اور وہی کلمات، اقامت میں لاتے ہیں جو اذان میں لائے گئے تھے۔ چنانچہ فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن زید انصاریؓ نے حضرت بلالؓ کو اذان سکھلائی تو انہوں نے دو دو مرتبہ اذان دی اور اقامت سکھلائی تو انہوں نے دو دو مرتبہ اقامت کہی ہے۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن زید انصاریؓ فرماتے ہیں کہ میں نے اذان و اقامت کو اس طرح خواب میں دیکھا ہے کہ گویا کہ میں جاگ رہا ہوں نیز اگر یہ بات نہ ہوتی اور میں اپنے آپکو تہمت میں ڈال دوں تو میں کہہ دیتا کہ میں نے جاگنے کی حالت میں دیکھا ہے۔ نیز حضرت عمرؓ نے حضرت عبداللہ بن زیدؓ کی تائید فرمائی کہ فرمایا کہ میں نے بھی یہی کلمات اقامت دیکھی ہے لیکن عبداللہ میرے اوپر سبقت کر گئے اس لئے میں چپ رہا۔ لہٰذا یہ روایت تمہاری پیش کردہ روایت کے مخالف ہے اور تم نے جو روایت پیش کی ہے وہ مجمل روایت ہے اور ہم نے جو روایت پیش کی ہے وہ مفصل اور واضح روایت ہے اور جب روایت مجمل اور مفصل کے درمیان تعارض ہو جائے تو روایت مفصل

کو ترجیح حاصل ہوتی ہے۔

صاحب کتاب نے اس روایت کو تین سندوں کیساتھ اپنے تین استادوں سے نقل فرمایا ہے۔

استاذ نمبر ایک[۱]:۔ ابراہیم ابن مرزوقؒ

استاذ نمبر دو[۲]:۔ علی ابن شیبہؒ

استاذ نمبر تین[۳]:۔ فہد بن سلیمانؒ

دلیل نمبر دو[۲] ص۸ س۱۷ ثم قد روی عن بلال انہ کان بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یؤذن مثنیٰ مثنیٰ ویقیم مثنیٰ مثنیٰ الخ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ زمانۂ نبوت کے بعد حضرت بلالؓ دو دو[۲] مرتبہ اذان دیا کرتے تھے اور دو دو[۲] مرتبہ اقامت بھی کہا کرتے تھے۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت بلالؓ کا عمل اس روایت کے مخالف ہے جو حضرت انسؓ نے حضرت بلالؓ کی اذان کے متعلق نقل فرمائی ہے اور حضرت بلال سید المؤذنین ہیں ان کا عمل دوسروں کی روایت کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوگا اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ صاحب البیت ادری بما فیہ نخبہ ص۵ اس لئے عمل بلال کو ترجیح حاصل ہوگی اور اذان واقامت میں صرف اتنا فرق ہے کہ اقامت میں دو[۲] مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ ہے اس سے آگے کچھ نہیں۔

دلیل نمبر تین[۳] ص۸ س۲۲ وفی حدیث ابی محذورۃ ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علمہ الاقامۃ مثنیٰ مثنیٰ الخ سے تقریباً تیرہ[۱۳] سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کی طرح اقامت بھی دو دو[۲] مرتبہ سکھلائی ہے اور حضرت ابو محذورہؓ کی روایت میں الفاظ اقامت سب کے سب موجود ہیں۔

لہذا کہنا ہوگا کہ اذان میں پندرہ کلمات ہیں اور دو مرتبہ قد قامت الصلوٰۃ کا اضافہ کر کے اقامت میں سترہ کلمات ہوں گے۔ ص۸۱ س۷

فتصحیح معانی ھذہ الآثار الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر یہ بیان فرمانا چاہتے ہیں کہ مذکورہ تمام احادیث شریفہ کو صحیح قرار دینے سے یہ لازم ہوتا ہے کہ اذان واقامت دونوں کو برابر قرار دیا جائے اس لئے کہ فریق اوّل وثانی نے حضرت بلالؓ کو حکم کئے جانے کے سلسلے میں جو روایت نقل کی ہے وہ مجمل روایت ہے نیز اس میں اختلاف بھی واقع ہوا ہے اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے کے بعد حضرت بلالؓ دو دو مرتبہ اقامت کہنے پر ثابت قدم رہے ہیں جو متواتر روایات سے ثابت ہے لہذا اس سے یہ بات مسلم ہوگئی کہ درحقیقت حضرت بلال کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے دو دو مرتبہ اقامت کا حکم فرمایا تھا۔ نیز حضرت ابو محذورہؓ کی روایت کے اندر بھی دو دو مرتبہ اقامت کہنا ثابت ہے۔ لہذا تسلیم کرنا ہوگا کہ اقامت بھی اذان کیطرح دو دو مرتبہ ہوگی۔

ص۸۱ س۹ واما وجه ذالك من طريق النظر الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر فریق ثالث کی طرف سے فریق ثانی کی عقلی دلیل کا جواب دیا جاتا ہے کہ ان لوگوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ اقامت ایک ایک مرتبہ ہوا کرے گی اور اپنے اس دعویٰ میں یہ دلیل قائم کی تھی کہ کلمات اذان دو قسموں پر ہیں۔

(۱) وہ کلمات جو مقرر نہیں ہوتے ہیں۔

(۲) وہ کلمات جو دو مقامات میں مقرر مذکور ہوتے ہیں اور مقام نمبر دو میں مقام نمبر ایک کے مقابلہ میں آدھا مذکور ہوا کرتا ہے۔ یعنی اصول یہ تھا کہ جو بعد میں ہوگا وہ پہلے کا آدھا ہوا کرے گا اور اقامت بھی بعد میں ہوا کرتی ہے اس لئے اذان کا آدھا ہوا کرے گی۔ اس مضمون کو صاحب کتاب

نے وامام وجہ ذالک من طریق النظر سے وما کان منہ غیر مثنیٰ افرد تک کے اندر ڈھائی سطروں میں نقل فرمایا ہے۔

توصاحب کتاب نے اس کا ص ۸۱ س ۱۱ واما الاقامۃ سے آدھی سطر کے اندر ان کی دلیل پر رد فرمایا ہے کہ سلسلۂ اذان ختم ہوجانے کے بعد علیحدہ طور پر اقامت کہی جاتی ہے۔ اس لئے اقامت کیلئے علیحدہ مستقل حکم ہوگا۔ اس لئے اقامت کو اذان کے تابع قرار دیکر اذان کے نصف پر ثابت کرنا درست نہیں ہوسکتا ہے۔

ص ۸۱ س ۱۲ وقد رأینا ما یختم بہ الخ سے ایک سطر کے زائد کے اندر استدلال کی دوسری نوعیت پیش فرماتے ہیں کہ اذان کے اندر آخری کلمہ لا الٰہ الا اللہ ہے اسی طرح اقامت کے اندر بھی آخری کلمہ لا الٰہ الا اللہ ہے اور دونوں ایک ہی طریقے پر ہیں لہذا بقیہ کلمات کے اندر بھی دونوں کا حکم یکساں ہونا چاہیے تو ص ۸۱ س ۱۲ فکان مما یدخل علی ھذہ الحجۃ الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر اس توجیہ پر رد فرمارہے ہیں کہ کلمہ لا الٰہ الا اللہ غیر منقسم اشیاء میں سے ہے کہ جس کا بعض حصہ ذکر کرنے سے پورا ذکر کرنا لازم ہوا کرتا ہے اس کے اندر انقسام نہیں ہوتا ہے جیسا کہ غلام ہے جب آدھا آزاد کردیا جائے تو خود بخود پورا آزاد ہوجاتا ہے۔ جب آدھی ام ولد بنائی جائے تو پوری ام ولد بن جاتی ہے اور جب آدھا مدبر بنایا جائے تو خود بخود پورا مدبر بن جاتا ہے ایسا ہی یہ کلمہ ہے کہ جب آدھا کلمہ بولا جائے تو پورا بولنا لازم ہوجاتا ہے تو ہوسکتا ہے کہ اقامت کے اندر آدھا مراد ہو۔ لہذا اس کے اندر اذان واقامت کو برابر قرار دینے یا نہ دینے کے لئے کوئی دلیل نہیں بن سکتی!

دلیل نمبر چار ص ۸۱ س ۱۵ ثم نظرنا فی ذالک فرأینٰھم لم یختلفوا ان بعد الصلوٰۃ والفلاح سے

تقریباً چار سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حیعلتین کے بعد لفظ اللہ اکبر کے دو مرتبہ کہے جانے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اور اس میں تنصیف ممکن ہے تو ہم نے غور کر کے دیکھا کہ جس طرح اذان کے اندر حی علی الفلاح کلمۂ تکبیر دو مرتبہ کہا جاتا ہے اسی طرح اقامت کے اندر بھی کلمۂ تکبیر دو مرتبہ کہا جاتا ہے لہٰذا اقامت کے بقیہ کلمات بھی اذان کے بقیہ کلمات کی طرح مستقل ہوں گے۔ اس لئے کہ یہاں پر تنصیف ممکن ہونے کے باوجود اقامت میں تنصیف نہیں کی گئی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں کا حکم یکساں ہے تو جس طرح اذان دو دو مرتبہ دی جاتی ہے اسی طرح اقامت بھی دو دو مرتبہ کہی جائے گی یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول بھی ہے۔

دلیل نمبر پانچ ص۸۱ س۱۹ وَقد روی ذالک عن نفر من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ساڑھے چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ زمانۂ نبوت کے بعد صحابہ کی ایک جماعت نے بھی اقامت دو دو مرتبہ کہی ہے۔

یہاں پر تین صحابی کے عمل کو تین سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ایک :۔ سلمۃ ابن الاکوع رضؓ

صحابی نمبر دو :۔ حضرت ثوبان رضؓ

صحابی نمبر تین :۔ حضرت ابو محذورہ رضؓ

دلیل نمبر چھ ۶ ص۸۱ س۲۴ وَقد روی عن مجاھد سے دو سطروں کے اندر امام مجاہد کا فتویٰ نقل کیا جاتا ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ اصل اقامت دو دو مرتبہ ہے۔ اور امراء نے اپنی تخفیف کیلئے ایک ایک مرتبہ کا رواج ڈالا ہے۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ اقامت بھی دو دو مرتبہ ہے۔

باب قول المؤذن فی اذان الصبح الصلوٰۃ خیر من النوم

صبح کی اذان میں الصلوٰۃ خیر من النوم کہنے کو تثویب کہتے ہیں۔ اور تثویب کے دو معنی آتے ہیں۔

(۱) **معنی لغوی:**۔ لغت کے اندر تثویب کے معنی اعلان بعد الاعلان ہے۔

(۲) **معنی اصطلاحی:**۔ یہ بھی دو قسموں پر ہے۔

(۱) حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں آپکے حکم سے یہ جاری ہوا ہے وہ یہ ہے کہ فجر کی اذان میں حی علی الفلاح کے بعد الصلوٰۃ خیر من النوم کہنا ہے اس کو تثویب قدیم کہا جاتا ہے۔

(۲) تثویب حادث جو زمانہ نبوت کے بعد کے لوگوں نے ایجاد کیا ہے اور وہ حیعلتین کو اذان واقامت کے درمیان کہنا ہے۔ اس تثویب حادث کے جواز کے اندر تین اقوال ہیں

قول نمبر ایک ۱:۔ حضرت امام ابو یوسف کے نزدیک ہر نماز کے لئے مستحب ہے یعنی اذان کے بعد الصلوٰۃ کا لفظ پکارنا ہے۔

قول نمبر دو ۲:۔ امام محمدؒ کے نزدیک ہر نماز کیلئے مکروہ ہے۔

قول نمبر تین ۳:۔ عام مشائخ کے نزدیک فجر کے لئے لا بأس بہ کے درجے میں ہے اور بقیہ نمازوں کیلئے مکروہ ہے۔

اور تثویب قدیم یعنی فجر کی نماز میں حی علی الفلاح کے بعد الصلوٰۃ خیر من النوم کہنا جائز ہے یا نہیں اور یہی مسئلہ یہاں پر زیر بحث بھی ہے۔ تو اس سلسلے

میں اوجز المسالک ج ۱ ص ۱۸۵ امانی الاحبار ج ۲ ص ۲۲۶ میں دو مذاہب نقل فرمائے ہیں

مذہب نمبر ایک ۱ امام عطاء ابن رباحؒ، طاؤسؒ، اسود ابن یزیدؒ کے نزدیک یہ تثویب مکروہ ہے۔ یہی لوگ باب کے شروع پہلی سطر میں کرہ قوم کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ۲ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک یہ تثویب مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل شروع باب کی پہلی حدیث ہے کہ حضرت عبداللہ بن زید انصاریؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے حضرت بلالؓ کو جو اذان سکھلائی تھی اس میں تثویب نہیں تھی۔ اس لئے تثویب صبح کی اذان میں مکروہ ہے۔

جواب جس ذات پاک نے حضرت عبداللہ ابن زید انصاریؓ کی اذان کو مشروع قرار دیا ہے اسی ذات پاک نے دوسرے موقع پر تثویب کو بھی مشروع فرمایا ہے اسی لئے تثویب پر کراہت کا حکم لگانا جائز نہیں ہوسکتا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے دو دلیلیں پیش کیجاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ۱ وکان من الحجۃ لھم فی ذالک سے ص ۸۱ س ۲۹ تقریباً سات سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو محذورہؓ فرماتے ہیں کہ جس وقت ان کو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان سکھلائی تھی اس وقت فجر کی اذان میں تثویب کو بھی سکھلایا تھا اور

حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کو حکم فرمایا تھا کہ اس کو فجر کی اذان میں شامل کردو تو معلوم ہوا کہ حضرت عبد اللہ ابن زید انصاری کی اذان پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے اس تثویب کا اضافہ کیا گیا ہے لہذا اس کا استعمال لازم ہوگا۔

حضرت ابو محذورہ رضی اللہ عنہ کی اس روایت کو صاحب کتاب نے دو سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر دو ص ۸۲ وَقد استعمل ذالك اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعده

الخ سے اخیر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ دورِ نبوت کے بعد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے اس تثویب کو صبح کی اذان میں استعمال فرمایا ہے۔ صاحب کتاب نے بطور مثال کے حضرت عبد اللہ ابن عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت انس رضی اللہ عنہ کا عمل اور فتویٰ دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول بھی ہے

نوٹ: مقام تثویب میں علماء کے اقوال

اس تثویب کے مقام کے بارے میں علماء کے درمیان چار اقوال ہیں

قول نمبر ایک ۱: امام حسن بن صالح رحمہ اللہ کے نزدیک اس کا مقام عشاء کی اذان ہے

قول نمبر دو: امام عامر شعبی رحمہ اللہ اور امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک عشاء اور فجر دونوں کی اذان میں تثویب مشروع ہے۔

قول نمبر تین ۳: امام ابو یوسف اور ابراہیم نخعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر نماز کی اذان میں جائز ہے لیکن امام ابو یوسف رحمہ اللہ کی طرف اس قول کو منسوب کرنا درست نہیں ہے۔ ان کے نزدیک وہی قول معتبر ہے جو اذان فجر کے سلسلے میں ہے

قول نمبر چار ۴: حنفیہ، مالکیہ، حنابلہ اور جمہور کے نزدیک یہ تثویب صرف اذان فجر میں مشروع ہے باقی میں نہیں۔

باب التاذین للفجر ای وقت ھو بعد طلوع الفجر او قبل ذالک

تمام ائمہ اور علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ فجر کے علاوہ باقی تمام نمازوں کی اذان وقت سے پہلے جائز نہیں ہے۔ اگر وقت سے پہلے دیجائے تو وقت پر دوبارہ لوٹانا واجب ہے لیکن اختلاف فجر کی اذان کے سلسلہ میں ہے کہ فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے جائز ہے یا نہیں اس سلسلہ میں نیل الاوطار صہ۳۴۸ ج۱ بذل المجہود صہ۳۰۵ ج۱ اوجز المسالک صہ۱۹۱ ج۱ معارف السنن صہ۲۱۳ ج۲ امانی الاحبار صہ۲۳۶ ج۲ و صہ۲۳۷ ج۲ میں دو مذہب نقل فرمائے گئے ہیں۔

مذہب نمبر ایک ۱ امام ابو یوسفؒ، امام شافعیؒ، امام اوزاعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ عبداللہ ابن مبارکؒ اور جمہور کے نزدیک فجر کی اذان طلوع فجر سے پہلے دینا جائز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر قال ابوجعفر فذھب قوم الی ان الفجر یؤذن لھا قبل دخول وقتھا الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ۲ امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ، امام سفیان ثوری، حضرت علقمہؒ اور اسود بن یزیدؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک طلوع فجر سے پہلے اذان مشروع نہیں ہے۔ اگر طلوع فجر سے پہلے اذان دی جائے تو طلوع فجر کے بعد دوبارہ لوٹانا واجب ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

اذان قبل طلوع فجر کے قائلین جواز میں اختلاف جن حضرات کے نزدیک طلوع فجر

سے پہلے اذان مشروع ہے ان میں یہ اختلاف ہے کہ بعض لوگوں کے نزدیک رات کو چودہ حصے میں تقسیم کر کے جب ایک حصہ باقی رہ جائے تو اذان جائز ہے. بعض کے نزدیک جب نواں حصہ باقی رہ جائے تب جائز ہے اور بعض کے نزدیک جب چوتھائی رات باقی رہ جائے تب جائز ہے اور بعض کے نزدیک جب دو ثلث باقی رہ جائے تب جائز ہے اور بعض کے نزدیک نصف لیل کے بعد تک جائز ہے اور بعض کے نزدیک عشاء کے بعد سے جائز ہے

ائمہ کے دلائل

مذہب نمبر ایک کی دلیل شروع باب کی حدیث شریف ہے جس کے اندر طلوع فجر سے پہلے اذان کی مشروعیت ثابت ہے اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چار صحابی سے پندرہ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ایک ۱ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ ان سے نو ۹ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے ان کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلالؓ رات میں اذان دیا کرتا ہے تم بلالؓ کی اذان کے بعد کھایا پیا کرو یہاں تک کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ اذان دیدیں اس لئے کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ اس وقت اذان دیتے ہیں جب صبح ہونے پر لوگ ان سے اصبحت اصبحت کہیں یعنی صبح ہوگئی ہے صبح ہوگئی ہے کہیں لہذا روزہ رکھنے والوں کو بلالؓ کی اذان سے دھوکہ میں نہیں پڑنا چاہیئے۔

صحابی نمبر دو ۲ حضرت صدیقہؓ سے ایک سند کیساتھ۔ ان کی روایت کے اندر یہ ہے کہ حضرت بلالؓ اذان دے کر اترتے اور عبداللہ بن ام مکتوم اذان دینے کیلئے چڑھ جاتے دونوں کی اذانوں

کے درمیان صرف چڑھنے اور اترنے کا فاصلہ ہوتا تھا۔

صحابی نمبر تین ۳ انیسہ بنت غبیب النصاریہؓ۔ ان سے تین سندوں کیساتھ۔ ان کی روایت کے اندر یہ ہے کہ حضرت بلالؓ یا حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ دونوں میں سے کوئی ایک رات میں اذان دیا کرتے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ان کی اذان پر سحری کھانا بند نہ کرو یہاں تک کہ دوسرے صحابی اذان دیدیں اور فرماتے ہیں کہ جب دونوں میں سے ایک طلوع فجر سے قبل رات میں اذان دے کر نیچے اتر جاتے اور دوسرے اذان دینے کے ارادہ سے اوپر چڑھنا چاہتے تو لوگ ان کے دامن پکڑ کر لٹک جاتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ ابھی رک جاؤ وقت نہیں ہوا ہے ہم سحری کھالیں۔

صحابی نمبر چار ۴ حضرت سمرہ ابن جندبؓ سے دو سندوں کیساتھ ان کی روایت میں ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بلالؓ کی اذان اور صبح کاذب تم کو دھوکہ میں نہ ڈالے یہاں تک کہ صبح صادق طلوع ہو جائے۔ ان تمام روایات کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ طلوع فجر سے پہلے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کو مشروع رکھا ہے۔

فریق ثانی کے دلائل ان کا دعویٰ یہ تھا کہ طلوع فجر سے پہلے اذان دینا جائز نہیں ہے جس طرح تمام نمازوں کے اندر وقت سے پہلے اذان درست نہیں ہے۔ اس طرح پر نو ۹ دلیلیں پیش فرمائی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ۱ ص ۸۳ س ۱۰ وَاحْتَجُّوْا فِىْ ذَالِكَ فَقَالُوْا اِنَّمَا كَانَ اَذَانُ بِلَالٍ الَّذِىْ كَانَ يُؤَذِّنُ بِهٖ بِلَيْلٍ لِغَيْرِ الصَّلٰوةِ الخ سے سات سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضرت بلالؓ کی اذان جو رات میں ہوا کرتی تھی وہ صلوٰۃ فجر کیلئے نہیں ہوا کرتی تھی بلکہ

اس کا مقصود دوسرا تھا جیسا کہ حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی روایت سے واضح ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ اذان بلالؓ تم کو سحری کھانے سے نہ روکے اس لئے کہ بلالؓ جو اذان دیتے ہیں وہ سونیوالوں کو جگانے کیلئے ہے تاکہ کھانے پینے اور دوسری ضروریات سے فارغ ہو سکیں اور جو لوگ غائب ہوں اذان بلالؓ کو سن کر حاضر ہو جائیں۔ صورت یہ تھی کہ صحابۂ کرامؓ میں سے بعض شروع رات میں آرام فرماتے تھے اور آخری رات میں اذان بلالؓ سنکر جاگ جاتے تھے۔ اور بعض حضرات شروع رات سے عبادت میں مصروف رہتے تھے اور اخیر رات میں اذان بلالؓ سن کر گھر میں حاضر ہو کر ضروریات پوری کر لیا کرتے تھے پھر تھوڑی دیر کیلئے آرام کر لیا کرتے تھے۔ حدیث شریف کے اندر غائبین کے لوٹنے سے مراد یہ ہے کہ لوگ اپنی خوابگاہوں اور بیویوں سے غائب اور الگ رہتے تھے وہ اذان بلالؓ سن کر واپس آتے تھے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ حضرت بلالؓ کی اذان نماز فجر کیلئے نہیں تھی اس لئے اس سے استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

دلیل نمبر دو صـ۸۳ سـ۱۷ وَقَدْ رُوِیَ عَنِ ابْنِ عُمَرَؓ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ روایت فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت بلالؓ نے طلوع فجر سے پہلے نماز کی اذان دی تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ سے کہا کہ اپنی معذرت کا اعلان کرو کہ آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ کا بندہ سو گیا تھا اور سونے سے جلدی اٹھ کر غنودگی کی حالت میں وقت سے پہلے اذان دی ہے اور یہ حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ ہیں جن سے ما قبل میں حضرت بلالؓ کا رات میں اذان دینا ذکر کیا گیا ہے اور یہاں پر طلوع فجر سے پہلے حضرت بلالؓ کی اذان پر نکیر بیان کی جا رہی ہے لہٰذا یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ رات میں جو اذان دی جاتی تھی وہ نماز تہجد کیلئے وغیرہ تھی اور یہاں پر جس اذان کا ذکر ہے یہ نماز فجر کی

اذان ہے اس لئے آپ نے وقت سے پہلے اذان دینے میں نکیر فرمائی ہے لہذا کہنا ہوگا کہ طلوع فجر سے پہلے فجر کی اذان جائز نہیں ہوسکتی۔

دلیل نمبر تین ص ۸۳ س ۲۲ وقد روی عن ابن عمرؓ ایضاً الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ اپنی بہن ام المومنین حفصہؓ سے روایت کرتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اذان فجر کے بعد فجر کی دو رکعت سنت پڑھکر مسجد تشریف لیجاتے تھے حالانکہ وہ ایسا وقت ہوتا تھا کہ جسمیں سحری وغیرہ کھانا حرام ہوجاتا ہے اور اس زمانہ میں نماز کی اذان طلوع فجر سے پہلے نہیں دی جاتی تھی تو یہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں جو حضرت حفصہؓ سے یہ خبر دے رہے ہیں کہ طلوع فجر سے پہلے نماز کی اذان نہیں دی جاتی تھی نیز جب ایک دفعہ حضرت بلالؓ نے مغالطہ میں طلوع فجر سے پہلے نماز کی اذان دی تو اس پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نکیر فرمائی اور ساتھ ساتھ معذرت کا اعلان کروایا

تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ زمانہ نبوت اور زمانہ صحابہ میں نماز کی اذان طلوع فجر سے پہلے متعارف نہیں تھی اور طلوع فجر سے پہلے رات میں جو اذان متعارف تھی وہ نماز کے لئے نہیں تھی بلکہ تہجد اور سحری کیلئے جگانے کے واسطے متعارف تھی۔

دلیل نمبر چار ص ۸۳ س ۲۸ وقد یحتمل ان یکون بلالؓ کان یؤذن فی وقت الخ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ فجر کی اذان دور صحابہ میں طلوع فجر کے بعد متعارف تھی لیکن حضرت بلالؓ کی نگاہ کمزور تھی اس لئے کبھی کبھی صبح کاذب کو صبح صادق سمجھکر مغالطہ میں صبح صادق سے پہلے اذان دے دیا کرتے تھے لیکن اس غلطی کا اعلان بھی کر دیا جاتا تھا اس کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ تمہیں بلالؓ کی اذان دھوکے میں نہ ڈالے اس لئے کہ بلالؓ کی بصیرت

میں کچھ کمی ہے اسلئے ضعف بصر کی وجہ سے عام طور پر یہ غلطی کرجاتے ہیں تو یہ بھی اس بات کی دلیل ہے کہ طلوع فجر سے پہلے نماز کی اذان معتبر نہیں ہے۔

دلیل نمبر پانچ ص ۸۴ وقد حدثنا الربیع بن سلیمان الجیزی سے تین سطروں کے اندر پیش کیجاتی ہے کہ حضرت ابوذر غفاریؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ تم صبح کاذب میں اذان دیا کرتے ہو کہ صبح کی لمبائی بلندی میں نہیں ہوتی بلکہ چوڑائی میں ہوتی ہے اور اس کو مثال سے سمجھایا اور فرمایا کہ وہ درحقیقت صبح نہیں ہوتی ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے طلوع صبح صادق سے قبل اذان فجر کو مشروع نہیں قرار دیا ہے۔

دلیل نمبر چھ ص ۸۴ ثم قد روی عن عائشۃ الخ سے تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ بلالؓ رات میں اذان دیا کرتے تھے۔ حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے فرمایا بلالؓ کی اذان کے بعد عبداللہ بن ام مکتومؓ کی اذان تک کھاپی سکتے ہو اور دونوں اذان کے درمیان میں اتنی مقدار کا فاصلہ ہوتا تھا کہ ایک اذان دیکر نیچے اترتے تو دوسرا اوپر چڑھ جاتے تھے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں کے دونوں ایک ہی اذان کا ارادہ کرتے تھے لیکن حضرت بلالؓ ضعف بصر کی وجہ سے غلطی سے صبح کاذب کو صبح صادق سمجھ کر اذان دیدیا کرتے تھے اور ان کے اذان دیکر فارغ ہوتے ہوتے صبح صادق ہوجاتی تھی تو حضرت عبداللہ بن ام مکتومؓ تدارک کیلئے (وقت پر دوبارہ) اذان دیتے تھے۔ اور ابن ام مکتوم کی اذان میں غلطی اس لئے نہیں ہوتی تھی کیونکہ وہ بالکل نابینا تھے جب تک ان کو ایک جماعت اذان دینے کیلئے تنبیہ نہ کرتی اس وقت تک اذان نہیں دیتے تھے۔

نوٹ ص۹۴ س۶ کان الفجر ساطعًا وکان لیس ذالک الصبح انما الصبح ھکذا معترضًا فجر ساطع فجر مستطیل فجر کاذب یہ سب ہم معنی ہیں سبھی کے مصداق صبح کاذب ہے۔ فجر صادق اور فجر معترض یہ دونوں ہم معنی ہیں دونوں صبح صادق کے لئے بولے جاتے ہیں

دلیل نمبر ۷ ص۹۴ س۱۰ ثم قد روی عن عائشۃ من بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضرت اسود بن یزید نے مدینۃ المنورہ میں حضرت عائشہ رضؓ سے معلوم کیا کہ اے ام المومنین آپ وتر کب پڑھا کرتی ہیں تو فرمایا کہ جب مؤذن اذان دیدے اور اسود بن یزید فرماتے ہیں کہ حضرات صحابہ صبح صادق کے بعد اذان دیا کرتے تھے اور یہ واقعہ مدینۃ المنورہ کے اندر مسجد نبوی میں اذان کے سلسلے میں تھا۔ اور صبح صادق کے بعد مؤذنین کے اذان دینے پر حضرت صدیقہ رضؓ نے نکیر نہیں فرمائی اور صبح صادق سے پہلے اذان دینے پر ترغیب بھی نہیں فرمائی اور نہ صحابہ میں سے کسی نے صبح صادق کے بعد اذان دینے پر نکیر کی ہے اور یہ طلوع فجر کے بعد اذان دینا دو صحابہ میں بالکل متعارف رہا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت بلال کا اذان دینا نماز فجر کیلئے تھا لیکن بسا اوقات وہ غلطی کر کے طلوع فجر سے پہلے دیدیا کرتے تھے جو متعارف اذان کے خلاف تھا اور عبد اللہ ابن ام مکتوم طلوع فجر کے بعد صحیح وقت پر اذان دیا کرتے تھے اسی لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ میں اعلان کیا کہ اذان بلال تم کو دھوکہ میں نہ ڈالے بلکہ اذان ابن ام مکتوم کا انتظار کیا کرو اس سے واضح ہوتا ہے کہ اذان فجر طلوع فجر کے بعد ہی ہے۔

نوٹ اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے جو دلیل پیش کی ہے اس کے اندر اذان فجر کے بعد وتر پڑھنا ثابت ہے اور

وتر کی نماز کا وقت طلوع فجر کے بعد ختم ہو جاتا ہے تو کہنا پڑے گا کہ فجر کی اذان چوں کہ فجر سے پہلے ہوا کرتی تھی اس لئے حضرت صدیقہ طلوع فجر سے پہلے وتر کی نماز پڑھ لیا کرتی تھیں لہٰذا یہ دلیل تمہارے حق میں نہیں ہو سکتی

جواب حضرت صدیقہؓ کا مذہب یہی تھا کہ وتر کی نماز فجر سے پہلے پہلے تک پڑھنا جائز ہے وہ اپنے مسلک کے اعتبار سے وتر کی نماز طلوع فجر کے بعد نماز فجر سے پہلے پہلے پڑھ لیا کرتی تھیں لہٰذا اشکال کی بات نہیں۔

ص۸۴ س۱۵ فلما رویت ھذہ الآثار الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ استدلال فرما رہے ہیں کہ مذکورہ روایات کے اندر حضرت حفصہؓ کی حدیث میں اس کی وضاحت ہے کہ طلوع فجر سے پہلے فجر کی اذان نہیں دی جاتی تھی تو اگر واقعہ ایسا ہی ہے جو طلوع فجر سے پہلے جواز اذان کے قائلین نے حدیث شریف کے جو معنی مراد لیے ہیں وہ باطل ہوں گے اور اگر بات اس کے خلاف ہے اور مؤذنین قبل الفجر اذان دیا کرتے تھے تو قبل الفجر اذان کا مطلب حضرت عبد اللہ بن مسعود کی روایت میں گذر چکا ہی کہ قبل الفجر جو اذان دی جاتی تھی وہ نماز فجر کے لئے نہیں تھی بلکہ دوسرے مقاصد کے لئے دی جاتی تھی جس کی تفصیل اپنی جگہ گذر چکی ہے اور نماز فجر کے لئے جو اذان ہوتی تھی وہ طلوع فجر کے بعد ہی ہوا کرتی تھی۔ اس کی تفصیل بھی ماقبل کی تمام روایات میں گذر چکی ہے۔

دلیل نمبر آٹھ ص۸۴ س۱۹ فلما ابیح ذالک ثبت ان ذالک الوقت وقت الاذان سے تقریباً چھ سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کیجاتی ہے دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے مختلف دلائل کے ذریعے سے یہ ثابت کر دیا ہے کہ فجر کی اذان کا وقت طلوع فجر کے بعد ہی کا وقت ہے جس میں عبد اللہ ابن ام مکتوم اذان دیا کرتے تھے

لیکن ماقبل میں حضرت بلالؓ کا اس وقت سے پہلے اذان دینا بھی ثابت ہو چکا ہے جب فجر کی اذان کے وقت میں اختلاف ہوا تو ہمیں غور وفکر سے کام لینے کی ضرورت ہوگی تاکہ دونوں قولوں میں سے صحیح قول ہمارے سامنے آجاتے تو ہم نے غور کرکے دیکھا کہ فجر کے علاوہ باقی تمام نمازوں کی اذان وقت ہونے پر دینا لازم ہے۔ وقت سے پہلے دینا جائز نہیں ہے اور فجر کی اذان کے سلسلے میں علماء نے اختلاف کیا ہے۔ چنانچہ بعض نے کہا کہ وقت سے پہلے جائز نہیں ہے لیکن فجر کی اذان کو دوسری نمازوں کی اذانوں پر قیاس کرکے دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ فجر کی اذان بھی وقت سے پہلے جائز نہ ہو تاکہ تمام نمازوں کی اذان کا حکم یکساں ہوجاتے یہی نظر وفکر کا تقاضہ ہے۔

دلیل نمبر ۹ ص ۸۴ س ۲۵ وقد روی عن علقمہ من ھذا الشئ الخ سے آخر باب تک حضرات تابعین کا فتویٰ پیش فرماتے ہیں کہ تابعین میں سے حضرت علقمہؒ اور سفیان ثوری کا فتویٰ یہی ہے کہ طلوع فجر سے پہلے اذان فجر جائز نہیں ہے چنانچہ حضرت سفیان ثوری نے طلوع فجر سے پہلے اذان دینے سے ممانعت فرمائی ہے اور حضرت علقمہ نے طلوع فجر سے پہلے اذان کو خلاف سنت ثابت فرمایا ہے لہٰذا کہنا ہوگا کہ اذان فجر بھی وقت سے پہلے پہلے جائز نہیں ہے۔

بَابُ الرَّجُلَيْنِ يُؤَذِّنُ اَحَدُهُمَا وَيُقِيْمُ الْاٰخَرُ

دو آدمیوں میں سے ایک اذان دیدے اور دوسرا آدمی تکبیر کہے تو اس میں زیر بحث مسئلہ یہ ہے کہ دوسرے آدمی کا تکبیر کہنا جائز ہے یا نہیں تو اس سلسلے میں بذل المجہود ج۲ ص۲۴۷ اوجز المسالک ج۱ ص۱۹۱ معارف السنن ج۱ ص۲۰۷ امانی الاحبار ج۲ ص۲۴۷ میں دو مذہب نقل فرماتے ہیں۔

مذہب نمبر ۱ امام شافعیؒ، احمد بن حنبلؒ، لیث بن سعدؒ، امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک دوسرے آدمی کا اقامت کہنا جائز نہیں ہے مؤذن راضی ہو یا نہ ہو دونوں صورتوں میں ناجائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذا الحدیث فقالوا لا ینبغی ان یقیم للصلوۃ غیر الذی اذن لھا کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر ۲ حنفیہ، مالکیہ، امام ابراہیم نخعیؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک مؤذن کے علاوہ دوسرے آدمی کیلئے تکبیر کہنا جائز ہے یہی لوگ کتاب کے اندر وخالفھم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

نوٹ حنفیہ کے یہاں دوسرے آدمی کی تکبیر کے جواز میں تفصیل یہ ہے کہ بعض حضرات کے نزدیک علی الاطلاق دوسرے آدمی کا تکبیر کہنا بلا کراہت جائز ہے اور بعض حضرات کے نزدیک مؤذن کی رضامندی کے بغیر دوسرے آدمی کا تکبیر کہنا مکروہ ہے اور اسی پر حنفیہ کا فتوی بھی ہے

مذہب نمبر ۱ کی دلیل باب کے شروع میں حضرت زیاد بن حارث صدائیؓ کی روایت ہے وہ فرماتے ہیں کہ میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس حاضر ہوا تو جب صبح کا اول وقت ہوا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مجھ کو حکم فرمایا کہ میں اذان دوں تو میں نے حضورؐ کے حکم سے اذان دی اور جب نماز کھڑی ہوگئی تو حضرت بلالؓ نے تکبیر شروع کردی تو حضورؐ نے حضرت بلالؓ سے فرمایا کہ بیشک تمہارے صدائی بھائی نے اذان دی اور جو شخص اذان دے وہی اقامت بھی کہا کرے تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ مؤذن کے علاوہ دوسرے کیلئے اقامت کہنا جائز نہیں ہے صاحب کتاب نے اس روایت کو دو صحابی سے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱۔ حضرت زیاد بن حارث صدائیؓ

صحابی نمبر ۲۔ عبداللہ بن حارث صدائیؓ

مذہب نمبر ۲ کے دلائل

مذہب نمبر ۲ کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر ۱ ص ۸۵ س ۶ واحتجوا فی ذالك الخ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضرت عبد اللہ بن زید انصاریؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ جس وقت انہوں نے خواب میں اذان کو دیکھا تھا تو اس وقت حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے حضرت بلالؓ کو اذان دینے کا حکم فرمایا تھا تو انہوں نے اذان دی پھر عبد اللہ بن زید کو تکبیر کہنے کا حکم فرمایا تھا تو انہوں نے تکبیر کہی تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ موذن کے علاوہ دوسرے آدمی کا تکبیر کہنا جائز ہے نیز حضرت عبد اللہ بن زیدؓ کی دوسری روایت میں یہ ہے کہ حضرت بلال کی آواز زیادہ بلند تھی اس لئے حضور صلے اللہ علیہ وسلم نے بلال کو اذان دینے کا حکم فرمایا تھا تو اس پر عبد اللہ بن زید نادم ہوگئے تو حضورؐ نے ان کو تکبیر کہنے کا حکم فرمایا تھا۔

صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو دو سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ غیر موذن کا تکبیر کہنا جائز ہے۔

دلیل نمبر ۲ دو ص ۸۵ س ۱۱ فلما تضاد هذان الحديثان اردنا ان نلتبس حكم هذا الباب من طريق النظر لنستخرج به من القولين قولاً صحيحاً الخ سے آخر باب تک عقلی دلیل پیش کیجاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جب روایات کے درمیان تعارض واقع ہوگیا ہے۔ تو ہمیں دونوں قولوں پر غور و خوض کرکے صحیح قول کا استخراج کرنا ضروری ہوا چنانچہ ہم نے اس سلسلے میں غور و خوض کر کے دیکھا تو ہمیں متفق علیہ اصول ملا وہ یہ ہے کہ دو آدمی مل کر اگر ایکدن اذان دینا چاہیں تو جائز نہیں کہ آدھی اذان ایک آدمی دیدے اور آدھی اذان دوسرا آدمی دیدے تو یہ جائز نہیں تو ہم نے اذان و اقامت دونوں

میں غور کیا کہ دونوں ایک چیز ہے یا الگ الگ تو اس میں دو احتمال ہیں۔

احتمال نمبر ایک ۱ اذان و اقامت دونوں شئی واحد ہیں تو اس صورت میں اذان و اقامت دونوں ایک ہی آدمی کو دینا چاہیئے۔

احتمال نمبر دو ۲ اذان و اقامت دونوں الگ الگ مستقل چیزیں ہیں تو اس صورت میں ایک آدمی کا اذان دینا اور دوسرے کا تکبیر کہنا جائز ہو جائے گا۔ ہم نے اس پر نظیر تلاش کر کے دیکھا کہ نماز کے لئے نماز سے پہلے کچھ اسباب ہوا کرتے ہیں انہی اسباب میں سے اذان و اقامت بھی ہیں۔ اور ان اسباب کو نماز کے ساتھ قرب و اتصال ہوا کرتا ہے اور یہ تمام نمازوں کیلئے ہوتے ہیں اور آگے بڑھکر دیکھا کہ جمعہ کے اندر جمعہ سے پہلے اسباب جمعہ میں سے خطبہ بھی ہے اور خطبہ کا اتصال وقرب نماز کیساتھ شدید ہوا کرتا ہے۔ اس لئے اگر کوئی بغیر خطبہ کے جمعہ کی نماز پڑھ لیگا تو اس کی نماز جمعہ نہیں ہوتی ہے تو اس اتصال وقرب کی وجہ سے دونوں شئی واحد کے حکم میں ہو جاتے ہیں اس لئے دونوں کا ذمہ دار ایک ہی ہونا چاہیئے۔ لہٰذا جمعہ کے اندر امام کے علاوہ دوسرے آدمی کا خطبہ دینا مناسب نہیں ہے بلکہ خطبہ اور نماز دونوں کے ذمہ دار ایک ہی ہونا مناسب ہے تو اسی طرح ہم نے دیکھا کہ اقامت کا اتصال وقرب نماز کیساتھ خطبہ جمعہ سے بھی زیادہ ہے کیونکہ خطبہ پہلے ہوتا ہے اور اقامت بعد میں ہوتی ہے۔ اس شدتِ اتصال کی وجہ سے اقامت کے ذمہ دار بھی موذن کے مقابلہ میں امام کا ہونا زیادہ بہتر ہے اس لئے کہ دونوں شئی واحد کے حکم میں ہو جاتے ہیں اور تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ جمعہ کا خطبہ اور ہر نماز کی اقامت امام کے علاوہ دوسرے آدمی کا کہنا جائز ہے لیکن امام زیادہ حقدار ہے اور جب غیر امام (موذن) کی اقامت وخطبہ جائز ہے تو امام کے مقابلے میں کم درجہ کا حقدار

(موذن) کے علاوہ غیر آدمی کا اقامت کہنا بطریق اولیٰ جائز ہونا چاہیئے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے البتہ دوسرے آدمی کے مقابلہ میں موذن کا اقامت کہنا زیادہ بہتر ہے

باب ما یستحب للرجل ان یقولہ اذا سمع

اس باب کے تحت دو مسئلے زیر غور ہیں

مسئلہ نمبر ۱ موذن کی اذان سنکر سننے والا اذان کا جواب کس طرح اور کن الفاظ کے ساتھ دے۔

مسئلہ نمبر ۲ اذان کا جواب دینا واجب ہے یا سنت۔

اب سنو تفصیل!

مسئلہ نمبر ۱ مجیب موذن کی اذان سن کر تمام الفاظ کے اندر انہیں کلمات کے ساتھ جواب دیگا جن کو موذن نے کہا ہے یا ان کے علاوہ بعض کلمات کے اندر دوسرے الفاظ کے ساتھ بھی جواب دیا جا سکتا ہے تو اس سلسلے میں نیل الاوطار ج ۱ ص ۳۵۱ اوجز المسالک ج ۱ ص ۱۷۴ فتح الملہم ج ۲ ص ۸ امانی الاحبار ج ۲ ص ۲۵۳ ج ۲ ص ۲۵۴ میں دو مذاہب نقل فرماتے ہیں

مذہب نمبر ۱ امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام مالکؒ کے قول غیر مشہور کے مطابق اور ابراہیم نخعیؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک مجیب تمام کلمات کے اندر موذن کی طرح کہا کریگا یہی لوگ کتاب کے اندر فذھب قوم الی ھذہ الاثار کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر ۲ ائمہ ثلاثہ کے قول غیر مشہور کے مطابق اور حنفیہ اور جمہور کے نزدیک حیعلتین کے علاوہ باقی تمام کلمات کا جواب موذن کی طرح کہے گا اور حیعلتین میں حوقلہ (لاحول ولا قوۃ الا باللہ) پڑھے گا یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۸۶ س ۵ وخالفھم فی ذالک اٰخرون کے

مصداق ہیں۔

دلائل

مذہب نمبر ۱ کی دلیل شروع باب کی وہ حدیث شریف ہے جس کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا قول موجود ہے کہ جب تم موذن کی اذان سنو تو تم بھی موذن کی طرح تلفظ کرو صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو چار صحابی سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی نمبر ایک ۱ حضرت ابو سعید خدری رضی ان سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر دو ۲ حضرت عبداللہ ابن عمرو ابن العاص رضی ان سے ایک سند کے ساتھ لیکن ان کی روایت کے اندر دعا وسیلہ کا اضافہ بھی ہے اور دعا وسیلہ کے اندر لفظ وسیلہ سے مراد جنت کا ایک اعلیٰ مقام ہے جس کا اللہ کے تمام بندوں میں سے ایک بندہ مستحق ہوگا۔ اس مقام کو مقام محمود بھی کہا جاتا ہے۔

صحابی نمبر تین ۳ :۔ حضرت ام حبیبہ رضی ہیں ان سے ایک سند کیساتھ۔

صحابی نمبر چار ۴ :۔ حضرت معاویہ رضی ہیں ان سے ایک سند کے ساتھ۔

فریق ثانی کیطرف سے جواب ص ۸۶ س ۵ فقالوا لیس لقولہ حی علی الصلوٰۃ حی علی الفلاح معنی سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مؤذن کی اذان کے جواب دینے سے مراد ذکر کرنا ہے اور انہی الفاظ کیساتھ ذکر کرنا ہے جو مؤذن استعمال کرتا ہے اور اذان کے اندر حیعلتین کے علاوہ باقی تمام کلمات ذکر میں داخل ہیں اور حیعلتین ذکر میں داخل نہیں ہیں۔ بلکہ یہ الفاظ دعو ہیں ان کے ذریعے سے نماز اور کامیابی کی طرف مؤذن بلاتا ہے اب اگر مجیب جواب کے اندر وہی کلمات کہے جو مؤذن اس دعوت کے اندر کہتا ہے تو مذاق اور سخریہ لازم آتا ہے اسی لئے حیعلتین میں وہی کلمات استعمال کرنا

جائز نہیں ہوگا جو مؤذن کہتا ہے. بلکہ اس کی جگہ پر ایسے کلمات آجانے چاہئیں جو حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہیں حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے حیعلتین کی جگہ پر حوقلہ پڑھنا ثابت ہے لہذا کہنا ہوگا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا تھا کہ تم مؤذن کی طرح کہا کرو تو اس سے مراد کلمات اذان میں جو الفاظ ذکر ہیں ان کے اندر تمام مؤذن کی طرح کہا کرو تو اس سے حیعلتین کی جگہ بھی مؤذن کی طرح کہنے کی ترغیب لازم نہیں آتی اس لئے کہ حیعلتین الفاظ ذکر نہیں ہیں بلکہ الفاظ دعوت ہیں لہذا ان کی جگہ پر حوقلہ پڑھنا ہوگا۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی نے اپنے اس مدعا پر تین دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل نمبر ایک ۱ ص ۸۶ س ۸ فکان من الحجۃ لھم فی ذالک الخ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا تھا کہ تم مؤذن کی طرح کہتے جاؤ یہاں تک کہ مؤذن خاموش ہو جائے تو اس سے مراد یہ ہے کہ تم مؤذن کی طرح الفاظ ذکر کہتے جاؤ یہاں تک کہ مؤذن شہادتین پر جا کر سکوت اختیار کرلے اور اس کے بعد حیعلتین کے بارے میں ترغیب ثابت نہیں ہوتی اس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم جب مؤذن کو شہادتین کہتے ہوئے سنو تو تم بھی مؤذن کی طرح کہو تو ابو ہریرہؓ کی اس روایت کے اندر شہادتین کی قید موجود ہے لہذا ہمارا دعویٰ ثابت ہے۔

دلیل نمبر دو ۲ ص ۸۶ س ۱۳ واما ماروی عن النبیؐ فی قولہ عند ذالک لا حول ولا قوۃ الا باللہ الخ سے سطر ۲۹ تک حضورؐ

کا حیعلتین کی جگہ پر حوقلہ پڑھنا اور اس پر صحابہ کو ابھارنا ثابت کیا جاتا ہے
کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم خود بھی حیعلتین کی جگہ پر حوقلہ پڑھتے تھے اور صحابہ کو بھی
اس طرح ترغیب دلاتے تھے کہ جو شخص کلمات اذان کے اندر مؤذن کی طرح
کہے اور حیعلتین کی جگہ پر حوقلہ دل سے پڑھے تو وہ جنت میں داخل ہوگا۔ تفصیلی
حدیث شریف کتاب کے اندر موجود ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ
علیہ وسلم کا جو قول ماقبل میں گذرا ہے کہ تم مؤذن کی طرح کہو تو اس سے مراد کلماتِ
ذکر میں مؤذن کی طرح کہنا ہے۔ اور حیعلتین چونکہ کلمۂ ذکر نہیں ہے بلکہ کلمۂ دعوت
ہے اس لئے دوسرا کلمۂ ذکر یعنی حوقلہ پڑھنے کو دوسری روایت کے اندر
ثابت کیا گیا ہے اور اثبات حوقلہ کی روایت کو صاحب کتاب نے تین صحابی
سے چھ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ایک ۱ :۔ حضرت عمرؓ سے ایک سند کیساتھ
صحابی نمبر دو ۲ :۔ حضرت ابو رافعؓ سے ایک سند کیساتھ
صحابی نمبر تین ۳ :۔ حضرت معاویہؓ سے چار سندوں کیساتھ

دلیل نمبر تین ۳ وَقد روی عن رسول اللہ ﷺ سے ص ۸۶ س ۲۹ سے ص ۸۷ س ۱۶ تک یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے جو اپنے قول میں فرمایا ہے اِذَا سَمِعْتُمُ المؤذن فقولوا مثل مَا
یقولو، اس سے مراد یہ ہے کہ جب مؤذن کی اذان تم سنو تو تم بھی مؤذن
کی طرح ذکر میں مشغول ہو جاؤ تو حضور صلعم کی مراد صرف ذکر میں مشغول ہونا ہے
اور مؤذن کے کلام کے اندر حیعلتین کلمۂ ذکر نہیں ہے تو اس کی جگہ پر مجیب پر
کلمۂ ذکر کہنا لازم ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد مجیب کی زبان پر
صرف کلمۂ ذکر کا جاری ہونا ہے اس کی دلیل مذکورہ عبارت کے ذیل میں
مختلف طریقے سے الفاظ حدیث سے ثابت ہے تو اس سلسلے میں صاحب کتاب نے
تین صحابی کی روایت کو چھ سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر۱ حضرت سعد بن وقاصؓ ان کی روایت میں ہے کہ مجیب شہادتین ہی پڑھے اور اس کے بعد حیعلتین کی جگہ پر رضیت باللہ ربًا وبالاسلام دینًا پڑھے تو اس کے گناہوں کو معاف کردیا جائے گا۔ صاحب کتاب نے ان کی روایت کو تین سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر دو۲ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہیں ان کی روایت کے اندر کلمۂ تکبیر کی جگہ پر کلمۂ تکبیر اور کلمۂ شہادتین کی جگہ پر شہادتین۔ اس کے بعد دعاء وسیلہ کا ذکر ہے۔ ان کی روایت کو صاحب کتاب نے دو سندوں کیساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر تین۳ حضرت ام سلمہؓ ہیں۔ ان کی روایت کے اندر صرف اذان کے وقت میں دعاء مغفرت کرنا ثابت ہے تو ان کی روایت کو صاحب نے ایک سند کیساتھ نقل فرمایا ہے تو یہ تمام روایات اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اذان میں جو الفاظ کہے جائیں ان سے مراد ذکر ہے اور پورے کے پورے الفاظ ذکر میں داخل ہیں سوائے حیعلتین کے اس لئے کہ وہ کلمۂ دعوت ہیں کلمۂ ذکر نہیں اس لئے انکی جگہ پر کلمۂ ذکر کو لانا ضروری ہوگا۔

مسئلہ نمبر دو۲ مسئلہ نمبر دو یہ تھا کہ اذان کا جواب دینا واجب ہے یا سنّت اور مستحب ہے تو اس سلسلے میں نیل الاوطار ص۳۵۳ ج۱ فتح الملہم ص۷ ج۲ اوجز المسالک ص۱۷۳ ج۱ امانی الاحبار ص۲۶۳ ج۲ میں دو۲ مذہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب نمبر ایک۱ حنفیہ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک اذان کا جواب دینا واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۸۷ س۱۶ میں وَقد قال قوم قول رسول اللّٰہ صلی اللّٰہ علیہ وسلم

اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما یقول علی الوجوب۔ الخ

کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر دو ائمہ ثلثہ اور امام طحاوی، شمس الائمہ حلوائی کے نزدیک واجب نہیں ہے بلکہ سنت یا مستحب ہے۔

یہی لوگ کتاب کے اندر صفحہ ۱۷ وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں

دلائل

مذہب نمبر ایک کی دلیل ماقبل کی وہ روایت ہے جس کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صیغۂ امر کیساتھ حکم فرمایا ہے اور صیغۂ امر وجوب کیلئے ہوتا ہے اس لئے جواب اذان واجب ہوگا۔

مذہب نمبر دو کی دلیل فقالوا ذالک علی الاستحباب لا علی الوجوب سے اخیر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے وہ فرماتے ہیں کہ ہم حضور صلی اللہ علیہ وسلم کیساتھ بعض اسفار میں چل رہے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک اذان دینے والے کی اذان سنی جب مؤذن نے کلمۂ تکبیر کہا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا یہ فطرت اسلام پر ہے اور جب کلمۂ شہادت کہا تو فرمایا جہنم سے نکل گیا تو ہم نے جھپٹ کر دیکھنے کی کوشش کی کہ یہ کون شخص ہے کہ جس کے بارے میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے بشارت دی ہے تو ہم نے دیکھا کہ وہ ایک مویشی چرانے والا تھا۔ نماز کا وقت آگیا تھا تو نماز کیلئے اس نے اذان دی ہے۔ اس حدیث شریف میں واضح طور پر یہ بات ثابت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذان کا جواب نہیں دیا۔

بلکہ ایسے الفاظ کہے ہیں جو جواب اذان کے خلاف ہیں تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جن روایات میں امر کے صیغہ کیساتھ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم موجود ہے ان میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم وجوب پر محمول نہیں ہے بلکہ سنت یا استحباب پر محمول ہوگا۔ اگر واجب ہوتا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم یہاں پر مؤذن کی فلاح وتعریف بیان کرنے کے بجائے اذان کا جواب دیتے۔

نوٹ: حنفیہ کا فتویٰ حنفیہ کے یہاں فتویٰ امام طحاویؒ اور شمس الائمہ حلوائیؒ کے قول پر ہے کہ اذان کا جواب دینا سنّت ہے واجب نہیں۔

بَابُ مَوَاقِيتِ الصَّلٰوة

مواقیت میقات کی جمع ہے بمعنی وقت کے ہیں اور مواقیت جمع کثرت ہے۔ اور نماز و اوقات نماز پانچ ہیں جو جمع قلت ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ صاحب کتاب نے جمع قلّت کیلئے جمع کثرت کا صیغہ کیوں استعمال کیا ہے تو اس کے چار جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر ایک: ۔ نماز کے اوقات کل تین طرح کے ہوتے ہیں وقت استحباب، وقت جواز اور وقت قضاء۔ تو ان تین کو پانچ میں ضرب دینے سے پندرہ ہو جاتا ہے جو جمع کثرت ہے۔ اس لئے جمع کثرت کا صیغہ لائے ہیں۔

جواب نمبر دو: ۔ اصل نماز پچاس ہیں جو شب معراج میں مقرر ہوئی ہیں۔

جواب نمبر تین: ۔ ہر نماز میں دس نمازوں کا ثواب ملتا ہے۔ تو

پانچ نمازوں میں پچاس نمازوں کا ثواب ملتا ہے۔ تو اس اعتبار سے جمع کثرت کا صیغہ لائے ہیں۔

جواب نمبر ۴ چار:۔ پوری زندگی میں ہر روز اوقات نماز لوٹ لوٹ کر آیا کرتے ہیں۔ تو زندگی بھر میں اوقات نماز ان گنت ہو جاتے ہیں تو اس اعتبار سے جمع کثرت کا صیغہ لائے ہیں۔

حل کتاب سے پہلے اوقات صلوٰۃ کے سلسلے میں اجمالی تفصیل کی ضرورت محسوس ہوتی ہے اس لئے تمام نمازوں کے اوقات کے سلسلے میں اجمالی تفصیل بیان کیجاتی ہے اب سنو تفصیل:۔

اوجز المسالک ص ۱ ج ۱ بذل المجہود ص ۲۲۷ ج ۱ امانی الاحبار ص ۲۶۴ ج ۲ میں جو تفصیلات بیان کی گئی ہیں ان کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم تفصیل بیان کرتے ہیں۔ اور مذکورہ کتابوں میں ظہر کے وقت سے تفصیل شروع کی گئی ہے۔ لیکن ہمارے صاحب کتاب نے فجر کے وقت سے شروع فرمایا ہے۔ اسلئے ہم بھی فجر کے وقت سے شروع کرتے ہیں۔

وقت فجر کی تفصیل فجر کے اول وقت کے سلسلے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ طلوع صبح صادق سے شروع ہوتا ہے۔ فجر کے آخری وقت کے سلسلے میں ۲ دو مذہب ہیں

مذہب نمبر ۱ ایک امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق اسفار (چاندنا) ہونے پر فجر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

مذہب نمبر ۲ دو حنفیہ، حنابلہ اور جمہور کے نزدیک، نیز امام شافعیؒ و مالکؒ کے ایک قول کے مطابق فجر کا وقت طلوع شمس پر ختم ہوتا ہے۔ اسی تفصیل کی طرف ہمارے مذہب حنفی کے ترجمان امام طحاویؒ نے کتاب کے اندر ص ۸۹ ج ۳ فاما ما روی عن

رسول اللہ ﷺ فی ھذہ الاٰثار فی صلوٰۃ الفجر سے دو سطروں کے اندر اشارہ فرمایا ہے۔

وقت ظہر کی تفصیل

ظہر کے اول وقت کے سلسلے میں تمام ائمہ کا اس بات پر اتفاق ہے کہ زوال شمس سے شروع ہوتا ہے۔ اس کی طرف صاحب کتاب نے ص ۸۹/۵ واما ما ذکر عنہ فی صلوٰۃ الظہر سے ایک سطر کے اندر اشارہ فرمایا ہے۔

نوٹ:۔ بعض صحابہ کے نزدیک زوال سے پہلے ظہر کی نماز جائز ہے اور امام احمد بن حنبل اور اسحٰق ابن راہویہ کے نزدیک جمعہ کی نماز زوال شمس سے پہلے جائز ہے لیکن ان اقوال کی طرف فقہاء و محدثین نے کوئی توجہ نہیں کی ہے۔ ظہر کے آخری وقت کے سلسلے میں چار اقوال ہیں۔

قول نمبر ایک ۱

امام مالکؒ کے نزدیک ایک مثل پر ظہر کا وقت ختم ہوجاتا ہے لیکن ظہر اور عصر کے بیچ میں چار رکعت پڑھنے کی مقدار وقت مشترک ہوتا ہے کہ اس وقت کے اندر ظہر کی نماز بھی جائز ہے اور عصر کی نماز بھی جائز ہے۔

قول نمبر دو ۲

امام شافعیؒ اور اصحاب ظواہر کے نزدیک ایک مثل پر ختم ہوجاتا ہے لیکن ظہر اور عصر کے بیچ میں چار رکعت پڑھنے کی مقدار وقت فاصل ہوتا ہے کہ اس وقت کے اندر ظہر کی نماز قضاء ہوجاتی ہے اور عصر کی نماز جائز ہی نہیں ہے۔

قول نمبر تین ۳

صاحبین اور جمہور کے نزدیک ایک مثل پر ختم ہوجاتا ہے اور ظہر و عصر کے بیچ میں وقت مشترک یا وقت فاصل نہیں ہوتا ہے۔ بلکہ متصلاً عصر کا وقت شروع ہوجاتا ہے۔

قول نمبر چار امام ابوحنیفہ کے نزدیک ظہر کا وقت دو مثل پر ختم ہو جاتا ہے اس کے بعد متصلاً عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ اس کی طرف ہمارے مصنف نے کتاب کے اندر ص ۸۹/۱۱ وَ اَمَّا اٰخر وقتھا سے تقریباً سترہ سطروں کے اندر اشارہ فرمایا ہے۔

عصر کے وقت کی تفصیل عصر کے اوّل وقت کے سلسلے میں چار اقوال ہیں۔

قول نمبر ایک ۱ امام مالکؒ کے نزدیک ایک مثل سے ذرا پہلے عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ یعنی وقت مشترک سے عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔

قول نمبر دو ۲ امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک عصر کا وقت ایک مثل کے ختم ہونے کے بعد پھر چار رکعت پڑھنے کی مقدار وقت فاصل گزرنے کے بعد شروع ہو جاتا ہے۔

قول نمبر تین ۳ صاحبینؒ اور جمہور کے نزدیک ایک مثل گزرنے کے بعد متصلاً عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ اسمیں نہ وقت مشترک ہوتا ہے اور نہ وقت فاصل۔

قول نمبر چار ۴ امام اعظمؒ و ابویوسفؒ کے نزدیک دو مثل گزرنے پر متصلاً عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ اسی تفصیل کی طرف صاحب کتاب نے ص ۸۹/۲۲ واما ما ذکر عنہ فی صلوٰۃ العصر الخ سے اشارہ فرمایا ہے۔

عصر کے آخری وقت کی تفصیل عصر کے آخری وقت کے سلسلے میں چار اقوال ہیں۔

قول نمبر ایک ۱ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عصر کا وقت دو مثل پر ختم ہو جاتا ہے اور اسکے بعد وقت قضاء

شروع ہو جاتا ہے۔

قول نمبر دو ۲ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک عصر کا وقت اصفرار شمس پر ختم ہو جاتا ہے اس کے بعد وقت قضاء شروع ہو جاتا ہے۔

قول نمبر تین ۳ اصحاب ظواہر کے نزدیک غروب شمس سے پہلے ایک رکعت کے بقدر وقت باقی رہنے پر عصر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

قول نمبر چار ۴ حنفیہ اور جمہور کے نزدیک غروب شمس پر عصر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔ اسی تفصیل کی طرف صاحب کتاب نے ص ۹۰ ففی ھذا الاثر ان اخر وقتھا حین تصفر الشمس سے اشارہ فرمایا ہے۔

مغرب کی نماز کے وقت کی تفصیل

مغرب کے اول وقت کے سلسلے میں دو ۲ مذہب ہیں۔

مذہب نمبر ایک ۱ امام عطاء ابن رباح، طاؤس ابن کیسان، اور وہب بن منبہ کے نزدیک مغرب کا وقت طلوع نجوم سے شروع ہو جاتا ہے۔

مذہب نمبر دو ۲ ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک مغرب کا وقت غروب شمس سے شروع ہو جاتا ہے۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے ص ۹۱، وَاَمَّا وقت المغرب سے اشارہ فرمایا ہے

مغرب کے آخری وقت کی تفصیل

مغرب کے آخری وقت کے سلسلے میں تین اقوال ہیں

قول نمبر ایک ۱ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق غروب شمس کے بعد اطمینان کے ساتھ وضو کر کے

خشوع وخضوع کیساتھ تین رکعت پڑھنے کے بقدر وقت گزرنے پر مغرب کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔

قول نمبر دو ۲ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے قول ثانی اور صاحبین اور جمہور کے نزدیک شفق احمر پر ختم ہوجاتا ہے۔ یعنی غروب شمس کے بعد تقریباً پون گھنٹہ تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے اس کے بعد ختم ہوتا ہے۔

قول نمبر تین ۳ امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک شفق ابیض کے ختم ہونے پر مغرب کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔ یعنی غروب شمس کے بعد تقریباً سوا گھنٹہ تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے اس کے بعد ختم ہوجاتا ہے۔ اسی اختلاف کی طرف صاحب کتاب نے ص ۹۲/۲۷ وَاختلفَ النّاس فی خروج وقت المغرب سے اشارہ فرمایا ہے۔

عشاء کے وقت کی تفصیل

عشاء کے اوّل وقت کے سلسلے میں تین اقوال ہیں۔

قول نمبر ایک ۱ امام شافعیؒ، امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق عشاء کا وقت غروب شمس کے بعد اطمینان کیساتھ وضو کرکے خشوع وخضوع کیساتھ تین رکعت پڑھکر فارغ ہونے کی مقدار وقت گزرنے کے بعد شروع ہوتا ہے۔

قول نمبر دو ۲ صاحبینؒ اور جمہور کے نزدیک نیز امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے دوسرے قول کیمطابق شفق احمر کے ختم ہونے پر شروع ہوجاتا ہے۔

قول نمبر تین ۳ امام اعظم ابو حنیفہؒ کے نزدیک عشاء کا وقت شفق ابیض کے ختم ہونے پر شروع ہوجاتا ہے اسی تفصیل کی طرف صاحب کتاب نے ص ۹۳/۲ وَاما العشاء الآخرۃ

فان تلك الاثار كلها فيها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صلها في اول يوم بعد ما غاب الشفق الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر اشارہ فرمایا ہے۔

عشاء کے آخری وقت کی تفصیل

عشاء کے آخری وقت کے سلسلے میں چار اقوال ہیں۔

قول نمبر ایک ۱ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے ایک قول کیمطابق عشاء کا وقت ثلث لیل پر ختم ہو جاتا ہے۔

قول نمبر دو ۲ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قول ثانی کے مطابق عشاء کا وقت نصف لیل پر ختم ہو جاتا ہے اس کے بعد وقت قضاء شروع ہو جاتا ہے

قول نمبر تین ۳ امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک ضرورت شدیدہ کے نہ ہونے کے وقت میں ثلث لیل پر ختم ہو جاتا ہے اس کے بعد وقت قضاء شروع ہو جاتا ہے۔ اور ضرورت شدیدہ کی حالت میں طلوع فجر تک عشاء کا وقت باقی رہتا ہے لہذا ضرورت کی بنا پر عشاء کی نماز پڑھی جائے تو کہا جائے گا کہ ادا کیا ہے نہ کہ قضاء۔

قول نمبر چار ۴ حضرات حنفیہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک طلوع صبح صادق پر عشاء کا وقت ختم ہو جاتا ہے اسکے بعد وقت قضاء شروع ہو جاتا ہے۔ اسی تفصیل کی طرف صاحب کتاب نے صفحہ ۹۳ واما اخر وقت العشاء الاخرة الخ سے اشارہ فرمایا ہے یہ تفصیل اوقات صلوٰۃ کے سلسلے میں جو آپکے سامنے آئی ہے یہ وقت جواز کے سلسلے میں ہے اور وقت استحباب اور وقت فضیلت کے سلسلے میں تفصیل آئندہ کتاب میں آنیوالی ہے۔

حل عبارت صاحب کتاب نے اوقات صلوٰۃ کی تفصیل پر استدلال کرنے سے پہلے سات صحابی سے سات روایات نو سندوں کیساتھ نقل فرمائی ہے اور ان میں سے تین روایات امامت جبرئیل کے بارے میں ہیں اور چار روایات مدینۃ المنورہ میں سائل کے اوقات نماز کے سلسلے میں سوال کرنے پر عملی شکل میں جواب دینے کے سلسلے میں ہیں۔ امامت جبرئیل کی روایت تین صحابی سے پانچ سندوں کیساتھ نقل کی گئی ہے۔

صحابی نمبر ایک ۱ حضرت عبداللہ بن عباسؓ۔ ان کی روایت تین سندوں کیساتھ نقل کی گئی ہے۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ حضرت جبرئیل امینؑ خانہ کعبہ کے دروازہ پر دو مرتبہ میری امامت کی ہے۔ پہلی مرتبہ میں ظہر کی نماز جس وقت سورج ڈھل چکا تھا اور عصر کی نماز جس وقت ہر چیز کا سایہ اس کے ایک مثل ہو چکا تھا اور مغرب کی نماز جس وقت روزہ دار افطار کرتا ہے اور عشاء کی نماز جس وقت شفق غائب ہو جاتا ہے اور فجر کی نماز جس وقت روزہ دار پر کھانا پینا حرام ہو جاتا ہے۔ اس وقت پڑھائی ہے۔ اور دوسرے دن ظہر کی نماز ایک مثل پر اور عصر کی نماز دو مثل پر اور مغرب کی نماز جس وقت روزہ دار روزہ افطار کرتا ہے اور عشاء کی نماز ثلث لیل کے گزرنے پر اور فجر کی نماز اسفار اور چاندنا ہونے پر پڑھائی ہے۔

صحابی نمبر دو ۲ حضرت ابو سعید خدریؓ۔ ان کی روایت ایک سند کیساتھ نقل فرمائی ہے۔ ان کی روایت میں ہے کہ ظہر کی نماز یوم اوّل میں سورج ڈھلنے پر پڑھائی اور عصر کی نماز ایک مثل پر اور مغرب کی نماز غروب شمس پر اور عشاء کی نماز غروب شفق

پر اور فجر کی نماز طلوع فجر پر پڑھائی ہے۔ پھر دوسرے دن میں فجر کی نماز طلوع فجر پر پھر دوسرے دن میں ظہر کی نماز ایک مثل پر اور عصر کی نماز دو مثل پر اور مغرب کی نماز غروب شمس پر اور عشار کی نماز ثلث لیل پر اور فجر کی نماز ایسے وقت میں پڑھائی کہ قریب تھا کہ سورج طلوع ہو جائے۔

صحابی نمبر تین ۳ حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ ان کی روایت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یہ جبرئیل امین ہیں جو تم کو تمہارا دین سکھانے کیلئے آئے ہیں اس کے بعد بقیہ روایات ابو سعید خدریؓ کی روایت کی طرح ہیں۔

حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت میں ایک سوال اور جواب

نوٹ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرۃؓ کی روایت میں یہ بات بالکل واضح ہے کہ جبرئیل امین جس وقت تشریف لائے تھے اسی وقت حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا تھا کہ یہ جبرئیل امین ہیں یہ تمکو تمہارا دین اور نماز سکھانے کیلئے آئے ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول جبرئیلؑ کے وقت کا ہے اور امامت جبرئیل مکہ میں ہوئی ہے اور حضرت ابو ہریرۃؓ کا اسلام لانا سنہ ۶ھ کے بعد ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابو ہریرۃؓ نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ کلام نہیں سُنا ہے۔

جواب حضرت ابو ہریرۃؓ نے براہ راست نہیں سُنا بلکہ انہوں نے دوسرے صحابہ سے سُنا تھا اور محدثین کی اصطلاح میں اس طرح کی روایات کو مرسل صحابی کہا جاتا ہے اور مرسلِ صحابی قابل استدلال ہوا کرتی ہے اس لئے صاحب کتاب نے اس روایت کو نقل فرمایا ہے یہ تینوں روایات امامت جبرئیل کے بارے میں ہیں۔

ص ۸۹ وصلی العصر حین قامت قائمۃ یعنی عصر کی نماز

پڑھی اس وقت جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کی قامت کے برابر ہوچکا تھا اور سطر ۸ فصلی الظہر وفیئ کل شیئ مثلہ میں ہوتا ہے۔ **لفظ فیئ کی تحقیق** لفظ فیئ جب کتاب الجہاد میں بولا جاتا ہے تو مال غنیمت کے معنی میں ہوتا ہے اور جب کتاب الطلاق میں بولا جاتا ہے تو رجعت کرنے کے معنی میں ہوتا ہے جیسا کہ ایلاء کر کے رجعت کرنے کیلئے فیئ کا لفظ بولا جاتا ہے اور جب کتاب الصلوٰۃ میں بولا جاتا ہے تو اس کا معنی سایہ کا ہوتا ہے تو یہاں پر فیئ بمعنی سایہ کے ہے۔ چار حدیثیں چار صحابی سے سائل کو نماز پڑھکر دکھانے کے سلسلے میں ہیں۔

صحابی نمبر ایک ۱ حضرت جابرؓ ہیں ان کی روایت کے اندر ص ۸۸ س ۱۲ حدثنا ابن ابی داؤد سے ایک سند کیساتھ نقل فرمائی ہے ان کی روایت کے اندر صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے اوقات صلوٰۃ کے متعلق سوال کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ تم میرے ساتھ نماز پڑھ لو تو آپ نے دو دن تک نماز پڑھا کر دکھایا۔

یوم اوّل میں طلوع صبح صادق پر صبح کی نماز اور زوال شمس پر ظہر کی نماز پڑھائی اور ایک مثل پر عصر کی نماز اور غروب شمس پر مغرب کی نماز اور غیبوبۃ شفق سے پہلے عشاء کی نماز پڑھائی پھر یوم ثانی میں چاندنا ہونے پر صبح کی نماز اور ایک مثل پر ظہر کی نماز اور دو مثل پر عصر کی نماز اور غیبوبۃ شفق سے پہلے مغرب کی نماز پڑھائی اور عشاء کی نماز پڑھائی اس حال میں کہ بعض نے کہا کہ ثلث لیل ہوگئی اور بعض نے کہا کہ نصف لیل ہوگئی۔

صحابی نمبر دو ۲ ایک مجہول صحابی کی روایت ہے ص ۸۸ س ۱۷ حدثنا محمد بن خزیمہ سے تین سطروں کے اندر

نقل فرمایا ہے ان کی روایت کے اندر یوم اول میں ہر نماز کو جلدی سے پڑھنے کا ذکر ہے اور یوم ثانی میں ہر نماز کو موخر کرنے کا ذکر ہے۔

صحابی نمبر تین حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ ہیں ان کی روایت ص ۸۸ س ۲۰ حدثنا فھد سے چھ سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے۔ ان کی روایت کے اندر ہے کہ سائل نے اوقات صلوٰۃ کے سلسلے میں سوال کیا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب نہیں دیا بلکہ دونوں نماز پڑھا کر دکھایا۔ یوم اول میں فجر کی نماز صبح صادق اور ایسی غلس میں پڑھائی ہے کہ ایک دوسرے کو پہچاننا مشکل تھا اور ظہر کی نماز زوال شمس پر پڑھائی اس حال میں کہ لوگ آپس میں ایک دوسرے سے کہہ رہے تھے کہ بالکل نصف النہار ہے۔ یا نصف النہار ہی نہیں ہوا ہے۔ یہ لوگوں کی باہم قیاس کی بات تھی ورنہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان میں سب سے زیادہ جاننے والے تھے اور عصر کی نماز پڑھائی اس حال میں کہ سورج بالکل بلندی پر تھا اور مغرب کی نماز پڑھائی سورج غروب ہونے پر اور عشا کی نماز غیبوبت شفق پر پڑھائی۔ پھر یوم ثانی میں فجر کی نماز کو اتنا موخر کیا کہ کہنے والا کہہ رہا تھا کہ سورج بالکل طلوع ہونے والا ہے۔ اور ظہر کی نماز کو عصر کے قریب تک موخر کر دیا۔ اور عصر کی نماز اصفرار شمس تک موخر کر دیا۔ اور مغرب کی نماز کو غیبوبت شفق تک موخر کر دیا۔ اور عشا کی نماز کو ثلث لیل تک مؤخر کر دیا۔

صحابی نمبر چار حضرت بریدہؓ کی روایت ہے ان کی روایت ص ۸۸ س ۲۲ حدثنا احمد بن داؤدؒ الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے۔ ان کی روایت کے اندر ہے کہ سائل کے سوال کرنے پر یوم اول میں ظہر کی نماز زوال شمس پر

پڑھائی۔ اور عصر کی نماز اس حال میں پڑھائی کہ سورج بالکل بلندی پر چمک رہا تھا۔ اور مغرب کی نماز غروب شمس پر پڑھائی۔ اور عشاء کی نماز غروب شفق پر پڑھائی اور فجر کی نماز طلوع صبح صادق پر پڑھائی۔ پھر یوم ثانی میں ظہر کی نماز بالکل ٹھنڈا پڑجانے پر پڑھائی۔ اور عصر کی نماز اس حال میں پڑھائی کہ سورج بلندی پر تھا۔ لیکن پہلے دن کے مقابلے میں مؤخر کر دیا تھا۔ اور مغرب کی نماز غیبوبت شفق سے پہلے پڑھائی۔ اور عشاء کی نماز ثلث لیل کے بعد پڑھائی اور فجر کی نماز چاندنا ہونے پر پڑھائی۔ یہ کل سات احادیث شریفہ آپکے سامنے پیش کی گئی ہیں۔ پیش کی گئی ہیں۔ ان میں سے تین امامت جبرئیل کے بارے میں ہے اور چار سائل کے سوال کے سلسلے میں عملی طور پر جواب دینے کے بارے میں ہے۔ اور بعد میں حضورؐ نے سائل سے مخاطب ہو کر یہ بھی کہا ہے کہ ان دونوں دنوں میں ہر نماز کو دو وقتوں میں پڑھا گیا ہے یوم اول میں شروع وقت میں اور یوم ثانی میں بالکل آخری وقت میں تو ان دونوں کے مابین نماز کا وقت ہے۔

ائمہ کے مسلک اور استدلال

وقت فجر

فجر کے اول وقت کے سلسلے میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ کہ طلوع فجر کے بعد فجر کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے صـ ۸۹/۳ واما ماروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذہ الآثار فی صلوٰۃ الفجر فلم یختلفوا فیہ الخ۔ سے ایک سطر کے اندر اشارہ فرمایا ہے کہ مذکورہ تمام روایات کے اندر فجر کا اول وقت طلوع فجر کو

بتایا گیا ہے۔ اور اس میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔

فجر کے آخری وقت میں اختلاف

فجر کے آخری وقت کے سلسلے میں دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبر ایک امام شافعیؒ اور امام مالک کے نزدیک اسفار اور چاندنا ہونے کے بعد فجر کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔ اس کے بعد وقت قضاء شروع ہوجاتا ہے۔

مذہب نمبر دو حنابلہ، حنفیہ اور جمہور کے نزدیک اسفار اور چاندنا ہونے کے بعد بھی فجر کا وقت شروع ہوجاتا ہے۔ بلکہ طلوع شمس پر فجر کا وقت ختم ہوتا ہے۔ امامت جبرئیلؑ میں عبد اللہ ابن عباسؓ کی روایت یوم ثانی میں فجر کی نماز چاندنا ہونے پر پڑھنا ثابت ہے۔ اس لئے یہی آخری وقت ہوگا۔ جیسا کہ ص ۸۸ س ۱۳ وصلی بی الغداۃ عندما اسفر الخ سے ظاہر ہوتا ہے اور اسی طرح حضرت جابرؓ کی روایت ص ۸۸ س ۱۵ ثم صلی الصبح فاسفر اور بریدہؓ کی روایت ص ۸۹ س ۲ وصلی الفجر فاسفر بہا ۱۶ الخ تو ان الفاظ سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ فجر کا آخری وقت چاندنا ہونے تک ہے اسکے بعد وقت قضاء شروع ہوجاتا ہے۔

جواب چاندنا ہونے سے مراد ان روایات کے اندر وہ وقت نہیں ہے جو سورج طلوع ہونے سے پندرہ، بیس منٹ پہلے ہوتا ہے۔ بلکہ وہ وقت مراد ہے کہ جس میں سورج طلوع ہونے کے وقت میں خوب چاندنا ہوجاتا ہے۔

فریق ثانی کی دلیل حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت میں امامت جبرئیلؑ کے سلسلے میں یوم ثانی میں فجر کی نماز سورج طلوع ہونے کے قریب پڑھنا جیسا کہ ص ۸۸ س ۹ وصلی الفجر حین کادت الشمس ان تطلع الخ میں ہے۔ اسی طرح حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ

کی روایت میں ہے کہ ثم آخر الفجر من الغد حتی انصرف منها والقائل یقول طلعت الشمس او کادت الخ۔ ان روایات سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ فجر کا آخری وقت طلوع شمس ہے۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے ص ۸۹ س ۵ واخر وقتها حین تطلع الشمس سے اشارہ فرمایا ہے۔

ظہر کا اول وقت

ظہر کے اول وقت کے سلسلے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں ہے۔ ظہر کا وقت زوال شمس سے شروع ہو جاتا ہے اور اسی پر امت کا اجماع ہے اور یہی ماقبل کی تمام روایات سے ثابت ہوتا ہے۔ نیز اسی کی طرف صاحب کتاب نے ص ۸۹ س ۵ واما ما ذکر عنه فی صلوٰۃ الظهر سے اتفاق المسلمین ان ذالک اول وقتها تک ایک سطر کے اندر اشارہ فرمایا ہے۔

ظہر کے آخری وقت میں اختلاف

ص ۸۹ س ۶ واما آخر وقتها سے ظہر کے آخری وقت کی تفصیل بیان کی جاتی ہے اور ظہر کے آخری وقت کے سلسلے میں ماقبل میں چار مذاہب بیان کئے گئے تھے۔

نمبر ایک:۔ وقت مشترک کے قائلین جیسا کہ امام مالکؒ وغیرہ۔

نمبر دو:۔ وقت فاصل کے قائلین جیسا کہ امام شافعیؒ وغیرہ۔

نمبر تین:۔ وہ حضرات جن کے نزدیک ظہر کا وقت ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے اور متصلاً عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے جیسا کہ صاحبین اور جمہور کا قول ہے۔

نمبر چار:۔ وہ حضرات جن کے نزدیک دو مثل تک ظہر کا وقت باقی رہتا ہے اس کے بعد عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے جیسا کہ امام اعظم

ابو حنیفہ رح کے نزدیک۔

توشروع کے تینوں مذاہب فی الجملہ اس بات پر متفق ہیں کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد ختم ہوجاتا ہے اس لئے یہاں پر آسانی کے لئے ان سب حضرات کو ایک فریق قرار دیں گے اور امام اعظم ابو حنیفہ کو مستقل ایک فریق قرار دیں گے لیکن امام اعظم کو استدلال کرنے میں فریق اول قرار دیں گے اور دوسرے حضرات کو فریق ثانی۔

فریق اوّل کی دلیل

فریق اوّل کی دلیل یہ ہے کہ ماقبل میں حضرت ابن عباس رض حضرت ابو سعید خدری رض، حضرت ابو ہریرہ رض اور حضرت جابر رض کی روایات میں اس بات کی صراحت ہے کہ یوم ثانی میں ظہر کی نماز اس وقت پڑھی گئی ہے جبکہ ہر چیز کا سایہ اس کے ہم مثل ہوچکا تھا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مثل اوّل کے ختم ہوجانے کے بعد مثل ثانی میں ظہر کی نماز پڑھی ہے لہٰذا کہا جاسکتا ہے کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد بھی باقی رہتا ہے جو دو مثل تک پہونچ سکتا ہے۔ اس کی طرف صاحب کتاب نے ص ۸۹ س ۷ صلی بها فی الیوم الثانی حین کان ظل کل شئ مثله فاحتمل ان یکون ذالك بعد ما صار ظل کل شئ مثله سے ایک سطر کے اندر اشارہ فرمایا ہے۔

فریق ثانی کیطرف سے جواب

مذکورہ روایات کے اندر جو یہ کہا گیا ہے کہ ایک مثل پر ظہر کی نماز ادا فرمائی ہے۔ یہ دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال نمبر ۱:۔ وہی ہے جو فریق اول نے پیش کیا ہے۔

احتمال نمبر ۲:۔ یہ ہے کہ اس سے مراد ہر چیز کا سایہ اس کے

ہم مثل ہونے کے قریب تھا کہ ظہر کی نماز ادا کرلی ہے اور ایسا لغت اور محاورہ کے اندر بہت استعمال ہوتا ہے صاحب کتاب نے اس محاورہ کو ثابت کرنے کے لئے تو آیت کریمہ پیش کی ہے دونوں کے اندر فبلغن اجلهن کا لفظ ہے لیکن ایک آیت کریمہ کے اندر اس لفظ سے مراد عدت پوری ہونے کے قریب ہونا ہے اور دوسری آیت کریمہ کے اندر عدت پوری ہوجانا مراد ہے۔

ص ۸۹/۸ واذا طلقتموا النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف الخ کہ اپنی مطلقہ عورتوں کی جب عدت گذرنے کے قریب ہوجائے تو تم کو دو اختیار ہیں کہ یا تو حقوق زوجیت ادا کرتے ہوئے باعزت طریقہ سے روک لو یا ان کو عزت کے ساتھ رخصت کردو۔ اس آیت کریمہ کے اندر عدت گذر جانے کے قریب ہونا مراد ہے نہ کہ عدت کا گذر جانا۔ کیونکہ اگر عدت کا گذر جانا مراد لیا جائے تو رجعت کرنا بوجہ بائنہ ہوجانے کے جائز نہیں ہوگا اور آیت کریمہ میں رجعت کی اجازت دی گئی ہے۔ ایسا ہی حدیث شریف کے اندر ایک مثل پر نماز پڑھنے سے مراد ایک مثل کے قریب ہونے پر نماز پڑھنا ہے اور

اور دوسری آیت کریمہ ص ۸۹/۱۰ واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن الآية اس آیت کریمہ کے اندر فبلغن اجلهن سے مراد عدت گذر کر ختم ہوجانا مراد ہے۔ پوری عدت گذرنے سے عورت بائنہ ہوجاتی ہے اسی لئے اللہ تعالیٰ نے نکاح کرنے کا حکم فرمایا ہے تو پھر اگر نکاح میں لانا ہو تو تجدید نکاح کی ضرورت ہوتی ہے اور پہلی آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ نے رجعت کی اجازت دی ہے اور عدت گذرنے کے بعد رجعت جائز نہیں ہے تو کہنا پڑے گا کہ وہاں پر عدت گذرنے کے قریب ہونا مراد ہے۔

اسی طرح حدیث شریف کے اندر بھی ایک مثل کے قریب ہونا مراد ہے نا کہ ایک مثل ہو چکنا۔ کیونکہ ایک مثل ہو چکنے کے بعد ظہر کا وقت نکل جاتا ہے۔ جو صاحب کتاب نے اس جواب کو ص۸۹/۱ میں واحتمل ان یکون ذلک علی قرب ان یصیر کل شیء مثلہ، سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں کے اندر نقل فرمایا ہے۔

فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر (۱) ص۸۹/۱ والدلیل علی ما ذکرنا من ذلک الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ مذکورہ روایات کے اندر یوم اول میں ایک مثل پر عصر کی نماز پڑھنا ثابت ہے تو اگر ایک مثل ہو چکنے کے بعد ظہر کا وقت باقی رہنے کو کہا جائے تو ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ ایک مثل پر یوم اول میں عصر کی نماز پڑھنے کا کوئی معنی نہیں رکھتا اس لئے کہ تمام ائمہ کے نزدیک اگر وقت سے پہلے نماز ادا کی جائے تو اعادہ واجب ہوتا ہے اور جب ایک مثل پورا ہونے کے بعد دو مثل تک ظہر میں داخل ہے تو مذکورہ تمام روایات کے اندر یوم اول میں ایک مثل پر عصر کی نماز پڑھنے کا کوئی صحیح معنی ثابت نہیں ہو سکتا ہے اسلئے کہنا پڑے گا کہ ایک مثل سے پہلے پہلے ظہر کا وقت ختم ہو جاتا ہے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے کلام میں یہ بھی بیان فرمایا تھا کہ یوم اول میں اول وقت میں نماز پڑھی گئی اور یوم ثانی میں آخر وقت میں نماز پڑھی گئی ہے اور ان دونوں کے درمیانی حصہ پر نماز کا وقت ہوا کرے گا۔ اور تمہارے قول کے مطابق ظہر اور عصر دونوں کو ایک وقت میں جمع کرنا لازم آجاتا ہے۔ جس کی وجہ سے حدیث شریف کے معنی بگڑ جاتے ہیں۔

دلیل نمبر (۲) ص۸۹ س۱۶ وقد دل علی ذلك الخ سے تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ماقبل میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت میں صاف لفظوں کے ساتھ ثابت ہے کہ یوم ثانی میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز کو عصر کے قریب تک مؤخر فرمایا ہے تو دوسری روایات کے اندر جو کچھ کہا گیا ہے صلی الظھر حین کان فئ الانسان مثلہ، اس سے مراد ہر چیز کا سایہ اس کے ہم مثل ہونے کے قریب ہونا ہے جس کی تفصیل حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کی روایت میں موجود ہے جیسا کہ ص۸۸ س۴ ثم اخر الظھر حتی کان قریبًا من العصر سے واضح ہوتا ہے۔ تو اس سے ثابت ہو جاتا ہے کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد باقی نہیں رہتا۔ نیز ایک مثل کے بعد باقی رہنا اس وجہ سے بھی محال ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زبان مبارک سے فرمایا ہے کہ اول وقت اور آخر وقت کے مابین ہر نماز کا وقت ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص۸۹ س۱۹ وقد دل علی ذلك ایضا ماحدثنا ربیع المؤذن سے تقریبًا ڈھائی سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابوہریرۃ رضؓ سے مروی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر نماز کے لئے ایک ابتدائی نشان ہوتا ہے اور ایک آخری نشان ہوتا ہے اور ان دونوں نشانوں کے درمیان ہر نماز کا وقت ہوا کرے گا چنانچہ ظہر کا زوال شمس سے دخول عصر تک کے درمیان ہوا کرے گا۔ لہذا عصر کے وقت کا دخول ظہر کے وقت کے خروج کے بعد ہو سکتا ہے اور ماقبل کی تمام روایات کے اندر عصر کے وقت کا دخول ایک مثل پر ثابت ہو گیا ہے جو ظہر کے وقت کے نکلنے کے بعد ہو سکتا ہے اسلئے ایک مثل کے بعد ظہر کے وقت کے باقی رہنے کا قول کرنا ہرگز درست نہیں ہو سکتا۔

عصر کے اوّل وقت کی تفصیل و اختلاف

ص۸۹ س۲۳ واما ماذکر عنہ فی صلوٰۃ العصر سے ایک سطر کے اندر عصر کے اول وقت کے سلسلے میں اشارہ فرمایا ہے اور عصر کے اول وقت کے سلسلہ میں وہی اختلاف اور وہی دلیل و تفصیل ہے جو ظہر کے آخری وقت کے سلسلہ میں گزری ہے

عصر کے آخری وقت کی تفصیل و اختلاف

عصر کے آخری وقت کے سلسلے میں دو طرح کے اختلاف ہیں۔

اختلاف نمبر۱:۔ ص۸۹ س۲۳ وذکر عنہ انہ صلھا فی الیوم حین صار ظل کل شئ مثلیہ سے بیان کیا جاتا ہے۔ اب سنو!

اختلاف نمبر۱ میں دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبر۱:۔ امام اصطخریؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق عصر کا وقت دو مثل پر ختم ہو جاتا ہے۔

مذہب نمبر۲:۔ حنفیہ، حنابلہ اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قول ثانی اور جمہور کے نزدیک عصر کا وقت دو مثل کے بعد بھی باقی رہتا ہے۔

ائمہ کے دلائل

مذہب نمبر ایک۱ کی دلیل

ماقبل کی تمام دلیل میں صراحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم ثانی میں عصر کی نماز دو مثل پر یا سورج کے بالکل بلندی پر رہنے کی حالت میں ادا فرمائی ہے۔ اور نیز حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ فرمایا ہے کہ

ان دونوں نمازوں کے مابین عصر کا وقت ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے
کہ عصر کا وقت دو مثل پر ختم ہو جاتا ہے۔

مذہب نمبر (۲) کے دلائل

مذہب نمبر (۲) کی جانب سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر (۱) ص ۸۹/۲۲ فاحتمل ان یکون ذلک هو آخر وقتها سے تقریباً دو سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یوم ثانی میں دو مثل پر عصر کی نماز ادا فرمانا دو احتمال رکھتا ہے۔

احتمال نمبر ۱:- وہی ہے جو تم نے کہا ہے۔ کہ مثلین پر عصر کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

احتمال نمبر ۲:- مثلین پر وقت استحباب اور وقت فضیلت ختم ہو جاتا ہے۔ اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ جو فرمایا ہے کہ ان دونوں کے مابین ہر نماز کا وقت ہے تو اس سے مراد وقت فضیلت ہے۔ ورنہ عصر کے وقت میں دو مثل کے بعد بھی وقت جواز باقی رہ جاتا ہے۔

دلیل نمبر (۲) ص ۸۹/۲۲ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ سے لوگ ایسے نماز ادا کرتے ہیں کہ ان سے وقت جواز فوت نہیں ہوتا ہے اور یقیناً ایسی چیز فوت ہو جاتی ہے جو اس کے مال و دولت اور اہل وعیال سے زیادہ بہتر ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نماز کے وقت کے اندر ایسا خاص وقت بھی ہوتا ہے جس کے ذریعہ بقیہ حصہ کے مقابلہ میں زیادہ فضیلت حاصل ہو جاتی ہے تو اسی کو پیش نظر رکھتے ہوئے آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے یوم ثانی میں

عصر کی نماز دو مثل پر ادا فرمائی ہے جو وقت فضیلت میں فرمائی ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص۸۹ س۲۸ وقد دل علی ما ذکرنا سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ہمارے نزدیک متضاد روایات آئی ہیں۔ مثلاً حضرت ابوہریرہؓ سے مروی ہے کہ اصفرار شمس تک عصر کا وقت باقی رہتا ہے اور حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے مروی ہے کہ اصفرار شمس سے پہلے پہلے عصر کا وقت ختم ہوجاتا ہے۔ جب دونوں روایات کے درمیان تعارض واقع ہوا تو تطبیق کی یہی صورت ہوسکتی ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت میں وقت جواز مراد ہے اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت اسی طرح امامت جبرئیلؑ میں جو دو مثل پر نمازِ عصر کو ثابت کیا ہے اور اسی طرح سائل کے سوال کے جواب میں یوم ثانی میں جس وقت عصر کی نماز پڑھی گئی ہے ان سب کے اندر وقتِ فضیلت مراد ہے۔

اختلاف نمبر ۲

غیر ان قوما ذھبوا الی ان آخر وقتھا الی غروب الشمس سے اختلاف نمبر۲ بیان کیا جارہا ہے۔ اختلاف کی صورت یہ ہے کہ جن لوگوں کے نزدیک دو مثل کے بعد بھی عصر کا وقت باقی رہتا ہے ان میں آپس میں یہ اختلاف ہے کہ دو مثل کے بعد اصفرار اور تغیر شمس پر عصر کا وقت ختم ہوجاتا ہے یا غروب شمس پر ختم ہوتا ہے تو اس سلسلے میں دو مذہب ہیں۔

مذہب نمبر (۱) امام ابوحنیفہؒ، امام ابویوسفؒ، محمد بن الحسن امام زفرؒ اور ابن وہب مالکی کے نزدیک عصر کا وقت اصفرار شمس کے بعد بھی باقی رہتا ہے اور غروب شمس پر ختم

ہو جاتا ہے یہی لوگ کتاب کے اندر صفحہ ۹۰ میں غیران قوما الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر (۲) امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ، حسن بن زیادؒ، اور امام طحاویؒ کے نزدیک عصر کا وقت اصفرار اور تغیر شمس پر ختم ہو جاتا ہے۔

نیز یہی امام شافعیؒ امام مالکؒ کا ایک قول ہے یہی لوگ کتاب کے اندر صفحہ ۹۰ س ۱۵ فکان من الحجۃ من ذھب الی ان آخر وقتھا الی تغیر الشمس الخ کے مصداق ہیں۔

ائمہ کے دلائل

اب دلائل لف ونشر غیر مرتب کے طریقہ سے پیش کئے جاتے ہیں

مذہب نمبر (۲) کی دلیل صفحہ ۹۰ واحتجوا الی ذلک الخ سے تقریباً نو سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جو شخص طلوع شمس سے پہلے فجر کی نماز میں سے ایک رکعت پالے گا تو کہا جائے گا کہ اس نے پوری نماز کے وقت کو پالیا ہے اور جو شخص غروب شمس سے پہلے پہلے عصر کی نماز میں سے ایک رکعت پالے گا تو گویا کہ اس نے پورے کے پورے عصر کے وقت کو پالیا ہے۔ اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ عصر کا وقت تغیر شمس کے بعد بھی غروب شمس تک باقی رہتا ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱: حضرت ابوہریرہؓ ہیں ان کی روایت تین سندوں کے ساتھ ہے۔

صحابی نمبر ۲: حضرت عائشہؓ ہیں ان کی روایت ایک

سند کے ساتھ ہے۔

نوٹ :- ان روایات کے اندر من ادرک رکعۃ من الصلوٰۃ اس طرح کی روایات کی محدثین نے مختلف توجیہات بیان کی ہیں۔ ان میں سے تین توجیہات آپ کے سامنے پیش کی جاتی ہیں۔

توجیہ نمبر (۱) اس سے مراد یہ ہے کہ جو شخص جماعت کیساتھ ایک رکعت پالے گا تو اس کو پوری نماز جماعت کے ساتھ پڑھنے کا ثواب ملے گا۔

توجیہ نمبر (۲) حدیث شریف کے اندر لفظ رکعت رکوع کے معنیٰ میں ہے اور لفظ صلوٰۃ رکعت معنیٰ میں ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ جو شخص کسی رکعت کا رکوع پالے گا تو کہا جائے گا کہ اس نے پوری رکعت پالی ہے اور یہ حدیث شریف غیر مکلفین کے سلسلے میں وارد ہوئی ہے۔ یعنی سورج طلوع ہونے سے اتنی دیر پہلے جتنی دیر میں ایک رکعت پڑھی جاسکتی ہے۔ اسی طرح سورج غروب ہونے سے اتنی دیر پہلے جتنی دیر میں ایک رکعت پڑھی جاسکتی ہے جیسے کہ غیر مسلم مسلمان ہوجائے یا کوئی حائضہ پاک ہوجائے یا نابالغ بالغ ہوجائے یا کوئی مجنون افاقہ پاجائے تو ان تمام لوگوں کے اوپر اس نماز کی قضا واجب ہے۔ اسلئے کہ یہ لوگ وقت جواز کے اندر مکلف ہوگئے۔

ان تینوں توجیہات میں سے حضرت علامہ کشمیریؒ نے توجیہ نمبر ۲ کو پسند فرمایا ہے جیساکہ فیض الباری ص ۱۱۹ ج ۲ کے اندر صراحۃً موجود ہے نیز اوجز المسالک ص ۱۸ ج ۱ کے اندر حضرت شیخ قدس سرہٗ نے بھی بہت شاندار توجیہ بیان کی ہے اور یہی توجیہ نمبر تین کو یہاں پر مذہب نمبر ۲ نے اختیار کیا ہے۔

مذہب نمبر دو کی دلیل

مذھب نمبر دو کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ھیں

دلیل نمبر (۱)

ص ۹۰ س ۱۷ فمن ذلک ما حدثنا سلیمان بن شعیب سے تقریبًا ۱۹ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے طلوع شمس، غروب شمس اور نصف نہار کے وقت میں نماز پڑھنے سے ممانعت فرمائی ہے اور تمہارے قول کے اندر ان اوقات میں نماز کا جواز ثابت ہوتا ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ ان اوقات کے اندر نماز جائز نہیں ہے لہذا کہنا پڑے گا کہ اس سے پہلے عصر کا وقت ختم ہوجاتا ہے جس کی حد اصفرار شمس ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے سات صحابہ سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱ :۔ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے ایک سند کیساتھ

صحابی نمبر ۲ :۔ حضرت زید بن ثابتؓ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی نمبر ۳ :۔ حضرت عقبہ بن عامر جہنیؓ سے ایک سند کیساتھ

صحابی نمبر ۴ :۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے تین سندوں کے ساتھ

صحابی نمبر ۵ :۔ حضرت صدیقہؓ سے ایک سند کے ساتھ

صحابی نمبر ۶ :۔ حضرت عمرو بن علبسہؓ سے ایک سند کیساتھ

صحابی نمبر ۷ :۔ حضرت سمرہ بن جندبؓ سے ایک سند کیساتھ

نوٹ :۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت میں لاتحروا بصلوتکم طلوع الشمس ولا غروبہا الخ یہاں پر تحری بمعنیٰ انتظار کرنے کے ہیں، یعنی تم اپنی نماز میں طلوع شمس اور غروب شمس کا انتظار نہ کرو۔ اور حضرت صدیقہؓ کی روایت میں ہے کہ عن عائشۃ قالت وھم عمر بن الخطابؓ انما نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان یتحری طلوع

الشمس او غروبہا ۔ اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ اصفرار شمس کے بعد غروب شمس سے پہلے عصر کی نماز کو جائز کہتے تھے اور طلوع شمس کے وقت تک فجر کی نماز کو ناجائز کہتے تھے ۔ تو اس پر حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی ممانعت میں حضرت عمرؓ کو وہم ہوگیا ہے اور حضورؐ کی ممانعت سے یہ مراد ہے کہ تم ان دونوں نمازوں کو غفلت کی بنا پر اس طرح مؤخر نہ کرو کہ سورج بالکل طلوع ہو جائے یا بالکل غروب ہو جائے ۔ اس سے مراد یہ نہیں ہے کہ سورج طلوع ہونے تک فجر کا وقت باقی نہیں رہتا اور نہ یہ مراد ہے کہ سورج غروب ہونے تک عصر کا وقت باقی نہیں رہتا ۔ ص۹۱ قالوا فلما نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، یہاں سے صاحب کتاب فریق ثانی کا استدلال ذکر فرماتے ہیں کہ فریق اول نے حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت سے غروب شمس کے وقت میں جواز عصر کو ثابت کیا ہے اور ہم نے جو سات صحابی سے نو سندوں کے ساتھ روایت پیش کی ہے اس میں غروب شمس کے وقت میں نماز کی صاف ممانعت موجود ہے ۔ اس لئے کہنا پڑے گا کہ تمہاری پیش کردہ روایت منسوخ ہے کیونکہ جب حلت و حرمت میں تعارض ہو جائے تو روایت حرمت کو ترجیح حاصل ہوتی ہے ۔

ص۹۱ فکان من حجۃ الاخرین علیہم سے تقریباً تین سطروں کے اندر مذہب ممبرؒ کی جانب سے تقریباً تین سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے ۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تمہاری پیش کردہ روایت میں غروب شمس کے وقت میں نماز کی ممانعت ہے اور ہم نے جو حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت پیش کی ہے اس میں غروب شمس کے وقت میں عصر کی نماز کی اجازت موجود ہے لہٰذا تطبیق کی یہی صورت ہو سکتی ہے کہ غروب شمس کے وقت میں عصر کی نماز مباح ہو اور جائز اور ادا ہو جاتی ہے تو

ہماری روایت کے اندر وقت جواز ہی مقصود ہے جس سے وقت کے خارج ہونے پر کوئی دلیل ثابت نہیں ہوتی ہے اور جو روایت تم نے پیش کی ہیں ان میں عدم اباحت ثابت ہے اور عدم اباحت عدم جواز کی دلیل نہیں ہے بلکہ مع الکراہیۃ جواز ثابت ہوسکتا ہے اور کراہت کی علت بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ص۹۱ س۱ میں وھی ساعۃ صلوٰۃ الکفار اور ص۹۱ س۴ میں فانہا ساعۃ تفتح فیہا ابواب جہنم الحدیث سے بیان فرمائی ہے۔

مذہب نمبر دو کی دلیل نمبر (۲)

ص۹۱ س۱۰ واما وجہ النظر عندنا فی ذلک الخ سے

تقریباً سات سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا کہ اوقات کل تین قسموں پر ہیں۔

وقت نمبر ۱:۔ ایسا وقت جس کے اندر نفل، فرض اور قضا سب جائز ہیں جیسا کہ ظہر کا وقت، نیز طلوع شمس کے بعد زوال تک وقت مہمل۔

وقت نمبر ۲:۔ ایسا وقت جس کے اندر فرض اور قضاء نمازیں جائز ہیں اور نفل نماز جائز نہیں ہے جیسا کہ طلوع صبح صادق کے بعد طلوع شمس تک اور نماز عصر کے بعد غروب شمس سے پہلے پہلے تک۔

وقت نمبر ۳:۔ ایسا وقت جس کے اندر فرض و نوافل کچھ بھی جائز نہیں ہے جیسا کہ طلوع شمس اور نصف النہار اور غروب شمس کا وقت ہے ـــــ اس توجیہ سے معلوم ہوا کہ یہ تینوں اوقات ممنوعہ کسی بھی نماز کے لئے وقت نہیں بن سکتے ہیں۔ لہٰذا غروب شمس کے وقت کو عصر کا وقت ثابت کرنا اور اس میں عصر کی نماز کو جائز قرار دینا ہرگز درست نہیں ہوسکتا ہے۔ لہٰذا کہنا ہوگا کہ جو روایات غروب شمس کے

وقت میں ممانعت کے سلسلہ میں مروی ہیں وہ من ادرک رکعۃ من العصر قبل ان تغرب الشمس الحدیث کے لئے ناسخ بن جائیں گی۔ یہی نظر کا تقاضا بھی ہے اور صاحب کتاب نے اس دلیل کو امام ابو حنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کی طرف منسوب کیا ہے جو ص۹۱/۱۹ فہذا ھو النظر عندنا وھو قول ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ ومحمدؒ سے ظاہر ہوتا ہے حالانکہ یہ دلیل ان حضرات کی نہیں ہے بلکہ ان کے خلاف ہے اسلئے کہنا ہوگا کہ یہاں پر صاحب کتاب یا ناسخین کو سہو ہو گیا ہے۔

نوٹ:۔ حنفیہ کا مفتیٰ بہ قول یہی ہے کہ طلوع شمس کے وقت میں اگر اسی دن کی فجر کی نماز پڑھی جائے تو فاسد اور واجب الاعادہ ہوتی ہے اور غروب شمس کے وقت میں اسی دن کی عصر کی نماز پڑھی جائے تو جائز ہوتی ہے تو اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب اصول یہ ہے کہ جو نماز وقت کامل میں شروع کی جاتی ہے اس کو وقت کامل ہی میں پورا کرنا واجب ہوتا ہے اور فجر کا وقت پورا کا پورا وقت کامل ہے اور جب طلوع شمس سے پہلے شروع کی جائے اور بعد میں ختم کی جائے۔ تو کامل میں شروع کر کے ناقص میں ختم کرنا لازم آتا ہے اور یہ جائز نہیں ہے اس لئے نماز کو فاسد قرار دیا گیا ہے اور عصر کا وقت تغیر شمس سے پہلے پہلے کامل رہتا ہے اور تغیر شمس کے بعد وقت ناقص شروع ہو جاتا ہے تو اگر غروب شمس سے پہلے تغیر شمس کے بعد عصر کی نماز شروع کی جائے اور غروب کے بعد ختم کی جائے تو ناقص میں شروع کر کے ناقص ہی میں ختم کرنا ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے جائز ہے

مغرب کے وقت کی تفصیل و اختلاف

ص۹۱/۱۹ واما وقت المغرب سے مغرب کے وقت کی تفصیل بیان کیجاتی ہے

مغرب کے اوّل وقت کی تفصیل

مغرب کے وقت اول کے سلسلے میں دو مذہب ہیں ۔

مذہب نمبر (۱) امام عطار بن رباحؒ طاؤس بن کیسانؒ، وہب بن منبہؒ کے نزدیک مغرب کا وقت نجوم سے شروع ہوتا ہے ۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۹۱ س۱۷ وقد ذھب الی خلاف ذلك فقالوا اول وقت المغرب حین یطلع النجم کے مصداق ہیں ۔

مذہب نمبر (۲) ائمہ اربعہ اور جمہور کے نزدیک مغرب کا وقت غروب شمس سے متصلاً شروع ہو جاتا ہے ۔

ائمہ کے دلائل

مذہب نمبر (۱) کی دلیل

ص۹۱ س۱۸ واحتجوا فی ذلك الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو بصرہ الغفاریؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے مقام مخمص میں عصر کی نماز پڑھا کر ارشاد فرمایا کہ یہ نماز اگلی امت پر بھی فرض کی گئی تھی لیکن ان لوگوں نے اس نماز کو ضائع کر دیا۔ لہذا تم میں سے جو بھی اس کی حفاظت کرے گا اس کو دو اجر دیئے جائیں گے اور اس نماز کے بعد کوئی نماز نہیں ہے "حتی یطلع الشاھد" یہاں تک کہ ستارے طلوع ہو جائیں ۔ صاحب کتاب نے اس روایت کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ۔

مذہب نمبر (۱) کی دلیل کے جوابات

ص۹۱ س۲۳ وکان قولہ عندنا ولا صلوٰة الخ سے جواب دیا جاتا ہے کہ

چنانچہ اس کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں ۔

جواب نمبر (۱) حضرت ابوبصرہؓ کی روایت کا مدار خیر بن نعیم پر ہے اور خیر ابن نعیم کے دو شاگرد ہیں ۔

نمبر ۱ لیث بن سعدؒ، یہ الثقہ راوی ہیں ۔

نمبر ۲ یزید بن حبیب، یہ ثقہ راوی ہیں ۔ اور لیث بن سعد کی روایت میں صرف **لاصلوٰۃ بعدھا حتی یطلع الشاھد** کا لفظ ہے۔ اور شاہد بمعنیٰ رات کے ہوگا اسلئے کہ غروب شمس پر غیبوبت نہار کے بعد شہود لیل ہوتا ہے اسلئے یہاں پر لیل کو شاہد سے تعبیر کیا ہے اور یزید بن ابی حبیب کی روایت میں **لاصلوٰۃ بعدھا حتی یری الشاھد والشاھد النجم**، تو ان کی روایت میں الشاہد النجم کا اضافہ ہے اور اصول کا قاعدہ ہے کہ جب ثقہ راوی الثقہ کی مخالفت کرے تو ثقہ کی روایت شاذ کہلاتی ہے اور الثقہ کی روایت مقبول کہلاتی ہے ۔ اس لئے یہاں پر یزید بن ابی حبیب کی روایت قابل استدلال نہیں ہوسکتی ہے ۔ بلکہ لیث بن سعد کی روایت قابل حجت ہوگی ۔ اور یزید بن حبیب کی روایت میں جو اضافہ ہے، وہ کلامِ رسول میں سے نہیں ہے بلکہ انھوں نے اپنی طرف سے اضافہ کردیا ہے ۔ ص ۹۱/۲۳ **وکان قولہ عندنا** الخ سے اسی کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

جواب نمبر (۲) حدیث شریف کے اندر اگر شاہد سے مراد ستارے لیے جائیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ نماز عصر کے بعد سے طلوع نجم تک کے درمیان کسی قسم کی نماز جائز نہیں ہے چاہے نفل ہو یا قضا تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ اس درمیان میں قضا نماز سب کے نزدیک جائز ہے تو حدیث شریف کے کیا معنیٰ ہوسکتے ہیں؟ لہذا یہی توجیہ ہوسکتی ہے کہ نماز عصر کے بعد کوئی نفل نماز جائز نہیں ہے یہاں تک کہ ستارے طلوع ہوجائیں جو مغرب کی نماز سے فراغت تک ہوتا ہے۔

جواب نمبر (۳) بسا اوقات طلوع نجوم غروب شمس کے ساتھ ساتھ ہوجاتا ہے تو یہاں ؒ اس اعتبار سے حتی یطلع الشاھد کا لفظ لائے ہیں ان توجیہات کی ضرور اس لئے پڑی ہکیہ غروب شمس کے بعد متصلاً مغرب کی نماز پڑھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے متواتر سندوں کے ساتھ ثابت ہے۔

فریق ثانی کے دلائل

فریق ثانی کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ھیں

دلیل نمبر (۱) ص ۹۱ س ۲۵ وقد تواترت الآثار عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً دس سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم مغرب کی نماز سورج کے غروب ہوتے ہی متصلاً ادا فرمالیا کرتے تھے۔ چاہے ستارہ طلوع ہو یا نہ ہو۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چار صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ ہیں ان کی روایت میں ہے کہ ابوعطیہ اور حضرت مسروق نے حضرت عائشہ کی خدمت میں حاضر ہوکر سوال کیا کہ یہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے دو صحابی ہیں یعنی ابوموسیٰ اشعریؓ اور عبداللہ بن مسعودؓ کو دیکھتے ہیں کہ یہ دونوں حضرات خیر سے گریز نہیں کرتے ہیں اور نہ خیر کی باتوں میں کوتاہی کرتے ہیں لیکن دونوں میں سے ایک افطار اور مغرب کی نماز میں جلدی کرتے ہیں اور دوسرے افطار اور مغرب کی نماز میں تاخیر کرتے ہیں، تو ان دونوں میں سے کون زیادہ افضل ہیں تو حضرت عائشہ رضؓ نے فرمایا، جو جلدی کرتے ہیں وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی طرح کرتے ہیں۔

(یعنی حضرت عبداللہ بن مسعود رضؓ)

صحابی نمبر ۲:۔ حضرت ابو سعید انصاری رضؓ

صحابی نمبر ۳:۔ حضرت جابر بن عبداللہ رضؓ

صحابی نمبر ۴:۔ حضرت سلمہ بن اکوع رضؓ۔

ان سب کی روایت کے اندر سورج غروب ہوتے ہی فوراً مغرب کی نماز پڑھنا حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے تو یہ کہنا پڑے گا کہ مغرب کا وقت غروب شمس کے بعد متصلاً شروع ہو جاتا ہے۔

دلیل نمبر (۲) ص ۹۲/۱ وقد روی فی ذلک عن من بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً انیس سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ زمانہ نبوت کے بعد دور صحابہ میں اجلہ صحابہ کا فتویٰ اور عمل اسی پر رہا ہے کہ مغرب کی نماز سورج غروب ہوتے ہی اور چاندنا باقی رہنے کی حالت میں پڑھی جائے طلوع نجوم کا انتظار نہ کیا جائے اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چار صحابہ سے گیارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر ۱ حضرت عمر فاروق ہیں انھوں نے فتویٰ دیا کہ مغرب کی نماز اس حال میں پڑھو کہ راستہ اور سڑکیں بالکل صاف اور شفاف ہوں۔ نیز انھوں نے اپنے حکام اور گورنروں کی طرف حکم نامہ بھیجا کہ ہے کہ مغرب کی نماز طلوع نجوم سے پہلے پڑھی جائے۔ صاحب کتاب نے حضرت عمر رضؓ کے فتویٰ اور عمل کو پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ان کی پہلی روایت کے اندر ایک لفظ ہے الفجاج مسفرۃ، فجاج بمعنی راستے وسڑکیں۔ مسفرۃ بمعنی صاف شفاف۔

صحابی نمبر ۲:۔ حضرت عبداللہ بن مسعود کا فتویٰ اور عمل چار سندوں کے ساتھ مروی ہے۔

صحابی نمبر ۳: حضرت ابو ہریرہؓ ہیں ان کا فتوی ایک سند کے ساتھ مروی ہے کہ جب رات کا وقت ہوا تو حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا کہ جب سورج غروب ہو جائے تو مغرب میں جلدی کرو۔

صحابی نمبر ۴: حضرت عثمان غنیؓ کا عمل ہے نیز اس میں حضرت کا عمل بھی شامل ہے کہ یہ دونوں حضرات رمضان المبارک میں افطار سے پہلے مغرب کی نماز پڑھ لیتے تھے۔

تو ان تمام روایات کے اندر مغرب میں جلدی کرنا اور غروب شمس کے بعد فوراً مغرب کی نماز پڑھنا واضح ہے۔

اشکال اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ کثیر تعداد کی روایات میں افطار کے بعد مغرب کی نماز پڑھنا ثابت ہے تو حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ مغرب کی نماز کے بعد افطار کیسے کرتے تھے؟

جواب اس کے مختلف جوابات دیئے جاتے ہیں ان میں سے ایک جواب یہ ہے کہ کثیر تعداد کی روایات میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا غروب شمس کے بعد متصلاً نماز مغرب سے پہلے افطار کرنا ثابت ہے تو کہیں لوگ یہ نہ سمجھ بیٹھیں کہ افطار میں جلدی کرنا اور نماز مغرب سے پہلے کرنا واجب ہے۔ اس احتمال کو دور کرتے ہوئے بیان جواز کے لئے مغرب کے بعد افطار فرمایا ہے۔ اور ساتھ ساتھ یہ بات بھی ثابت ہو جائے کہ مغرب کی نماز کا وقت غروب شمس کے بعد ہی شروع ہو جاتا ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص ۹۲ س ۱۵ وھذا ھو النظر ایضاً سے تقریباً ایک سطر کے اندر یہ عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ دخول نہار یعنی طلوع فجر سے متصلاً فجر کا وقت شروع ہونے

میں کسی کا اختلاف نہیں ہے۔ اسی طرح دخولِ لیل یعنی غروب شمس کے بعد متصلاً مغرب کا وقت شروع ہونے میں بھی کسی کا اختلاف نہیں ہونا چاہیے تھا۔ تو جس طرح دخول نہار سے متصلاً فجر کا وقت شروع ہو جاتا ہے اسی طرح دخولِ لیل سے متصلاً مغرب کا وقت بھی شروع ہو جانا چاہیئے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ اور تمام فقہاء کا قول ہے۔

مغرب کے آخری وقت کی تفصیل و اختلاف

مغرب کے آخری وقت کے سلسلہ میں تین اقوال ہیں۔

قول نمبر (۱) امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق اطمینان وسکون سے وضو کرکے خشوع وخضوع کے ساتھ تین رکعت پڑھنے کے بعد وقت گزرنے پر مغرب کا وقت ختم ہو جاتا ہے۔

قول نمبر (۲) صاحبین، اسحاق بن راہویہؒ، احمد بن حنبلؒ اور سفیان ثوریؒ اور جمہور کے نزدیک، نیز امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے ایک قول کے مطابق مغرب کا وقت شفقِ احمر پر ختم ہو جاتا ہے یعنی شفق احمر کے غائب ہونے پر متصلاً ختم ہو جاتا ہے اسی قول کی طرف صاحب کتاب نے ص ۹۲ س ۲۷ وقال قوم اذا غاب الشفق سے اشارہ فرمایا ہے۔

قول نمبر (۳) امام ابوحنیفہؒ عبداللہ بن مبارکؒ، ابو العباسؒ مبرد اور ابو الحسن فراء وغیرہ کے نزدیک شفق احمر پر مغرب کا وقت ختم ہوتا ہے بلکہ شفق ابیض پر ختم ہوتا ہے۔ یہی لوگ ص ۹۲ س ۲۸ فقال آخرون اذا غاب الشفق وھوالبیاض الخ کے مصداق ہیں۔

⁂ ⁂ ⁂ ⁂ ⁂

ائمہ کے دلائل

قول نمبر(۱) کی دلیل

شروع باب میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے ان کی روایت میں ص۸۸ ثم صلی المغرب قبل غیبوبۃ الشفق ہے اس سے واضح ہوتا ہے کہ شفق احمر و شفق ابیض سے پہلے یوم ثانی میں مغرب کی نماز ادا کی گئی ہے۔

جواب

حضرت جابرؓ کی روایت میں شفق سے مراد شفق ابیض ہے۔ یعنی شفق ابیض کے ختم ہونے سے پہلے مغرب کی نماز ادا فرمائی ہے اس سے تمہارا دعویٰ ثابت نہیں ہو سکتا ہے۔

قول نمبر(۲) کی دلیل

امامت جبرئیلؑ اور امامت رسولؐ میں یوم ثانی پر غیبوبت شفق پر مغرب کی نماز ادا فرمائی اور یہی دلیل قول نمبر۳ کی بھی ہے لیکن اختلاف کی وجہ یہ ہوئی ہے کہ شفق کے تعین میں اختلاف ہو گیا ہے جو لوگ شفق احمر کے قائل ہیں وہ امامت جبرئیل اور امامت رسولؐ میں شفق سے شفق احمر مراد لیتے ہیں اور جو لوگ شفق ابیض پر مغرب کا وقت ختم ہونے کے قائل ہیں وہ لوگ شفق ابیض مراد لیتے ہیں جب شفق کی تعیین میں اختلاف ہوا تو نظر و فکر سے کام لینے کی ضرورت ہوئی تو ہم نے غور کر کے دیکھا کہ جس طرح سورج غروب ہونے کے بعد رات کی تاریکی چھا جانے سے پہلے دو شفق ہوتے ہیں شفق احمر اور شفق ابیض، اسی طرح طلوع فجر کے بعد طلوع شمس سے پہلے پہلے حقیقی معنی میں دن کی روشنی چھا جانے سے پہلے پہلے دو شفق ہوتے ہیں شفق احمر اور شفق ابیض، اور اس پر سب کا اتفاق ہے کہ فجر کے دونوں شفق فجر کے وقت میں داخل ہیں، تو اسی طرح مغرب کے دونوں شفق بھی مغرب کے وقت میں داخل ہونا چاہیے۔ لہذا کہنا پڑے گا کہ مغرب کا وقت شفق ابیض کے ختم

ہونے پر ختم ہوتا ہے اور حدیث شریف کے اندر شفق سے مراد شفق ابیض ہوگا۔

عشاء کے وقت کی تفصیل و اختلاف

عشاء کے اول وقت کے بارے میں وہی تین اقوال ہیں جو مغرب کے آخری وقت کے بارے میں گزرے ہیں۔ مزید توجہ کے لئے دوبارہ وہ اقوال پیش کئے جاتے ہیں

قول نمبر (۱) امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا یہ قول ہے کہ غروب شمس کے بعد اطمینان سے وضو کر کے خشوع وخضوع سے تین رکعت نماز پڑھنے کے بقدر وقت گذرنے کے بعد شفق سے پہلے پہلے عشاء کا وقت شروع ہوتا ہے

قول نمبر (۲) صاحبین اور جمہور فقہاء کے نزدیک نیز امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے قول مشہور کے مطابق عشاء کا اول وقت شفق احمر کے اختتام پر شروع ہوتا ہے۔

قول نمبر (۳) امام ابوحنیفہؒ، عبداللہ بن مبارکؒ، ابوالعباسؒ، مبرد، ابوالحسن، فراء وغیر کے نزدیک عشاء کا وقت شفق ابیض کے اختتام کے بعد شروع ہوتا ہے۔

ائمہ کے دلائل

قول اوّل کی دلیل حضرت جابرؓ کی روایت ہے۔ انکی روایت میں صاف لفظوں میں مذکور ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز یوم اول میں غیبوبت شفق سے پہلے ادا فرمائی ہے جیسا کہ ص ۸۸ س ۱۵ ثم صلی العشاء قبل غیبوبۃ الشفق سے واضح ہوتا ہے۔

جواب

حضرت جابرؓ کی روایت کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں:

جواب نمبر (۱) حضرت جابرؓ کی روایت میں شفق سے مراد شفق ابیض ہے یعنی شفق احمر کے ختم ہونے کے بعد عشاء کی نماز ادا فرمائی ہے اور جمہور کا قول بھی یہی ہے کہ شفق احمر کے بعد عشاء کا وقت شروع ہو جاتا ہے۔ اسی کی طرف صاحب کتاب نے ص ۹۳ س ۱۳ فیحتمل ذلک عندنا واللہ اعلم ان یکون جابر عنی الشفق الذی ہو البیاض سے اشارہ فرمایا ہے۔

یہ تو ہوا جواب، لیکن امام ابو حنیفہؒ کے قول کو ثابت کرنے کے لئے مغرب کے آخری وقت کے سلسلے میں جو نظر قائم کی گئی تھی یہ جواب اس کے خلاف ہے۔

جواب نمبر (۲) حضرت جابرؓ کی روایت منسوخ ہے اور باقی تمام روایات جن میں متواتر سندوں کیساتھ غیبوبت شفق کے بعد عشاء کی نماز پڑھنا ثابت ہے وہ ساری روایات ناسخ ہیں اس صورت میں مذکورہ نظروں کی مخالفت بھی لازم نہیں آتی ہے۔

جواب نمبر (۳) حضرت جابرؓ کی روایت جو طحاوی اور بیہقی شریف کے اندر ہے اس میں عشاء کی نماز غیبوبت شفق سے پہلے پڑھنا ثابت ہے مگر حضرت جابرؓ کی یہی روایت نسائی شریف ص ۹۰ ج ۱ میں بھی موجود ہے اس میں یوم اول میں عشاء کی نماز غیبوبت شفق کے بعد پڑھنا ثابت ہے لہذا کہنا پڑے گا کہ راویوں میں سے کسی کو وہم ہو گیا ہے جس کی بنا پر غیبوبت شفق کے بعد عشاء کی نماز ذکر کرنے کے بجائے غیبوبت شفق سے پہلے ذکر فرمایا ہے اور نسائی شریف کی روایت ہی قابل حجت ہو گی۔ ص ۹۳ س ۱۴ وفی ثبوت ما ذکرنا ما یدل علی ما قال بعضہم سے تقریبًا

ایک سطر کے اندر یہ کہنا چاہتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی روایت میں تاویل کرنے کی صورت میں یہ توجیہ کی جاسکتی ہے کہ شفق احمر کے بعد شفق ابیض کے غائب ہونے تک مغرب کا وقت باقی رہتا ہے اور اس کے بعد عشاء کا وقت شروع ہوجاتا ہے اس صورت میں امام ابو حنیفہ رحمہ کا قول بھی ثابت ہوجاتا ہے

عشاء کے آخری وقت کی تفصیل و اختلاف

صفحہ ۹۳ سطر ۷ واما آخر وقت العشاء الاخرۃ سے عشاء کے آخری وقت کی تفصیل بیان کی جاتی ہے اور اس سلسلے میں ماقبل میں اجمالی تفصیل کے تحت چار مذاہب نقل کئے گئے تھے۔

مذہب نمبر ۱: - امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے ایک قول کے مطابق عشاء کا وقت ثلث لیل پر ختم ہوجاتا ہے۔

مذہب نمبر ۲: - امام مالک اور امام شافعیؒ کے قول ثانی کے مطابق عشاء کا وقت نصف لیل پر ختم ہوجاتا ہے۔

مذہب نمبر ۳: - امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک اگر شدید ضرورت نہیں ہے تو ثلث لیل پر ختم ہوجاتا ہے اور شدت ضرورت کی وجہ سے طلوع فجر تک باقی رہتا ہے۔

مذہب نمبر ۴: - اور جمہور کے نزدیک عشاء کا وقت جواز طلوع فجر تک رہتا ہے۔ ان چاروں مذاہب میں سے مذہب نمبر ۱ اور مذہب نمبر ۲ اور مذہب نمبر ۳ مدغم ہیں۔ اس لئے اس کے اثبات میں مستقل دلیل نہیں پیش کریں گے۔ باقی تین مذاہب کے دلائل سنو!

ائمہ کے دلائل

ثلث لیل کے قائلین کی دلیل

ماقبل میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، اور حضرت ابو سعید خدریؓ کی روایت ہے جو

امامت جبرئیل میں گزری ہے اور حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ اور حضرت بریدہؓ کی روایت جو امامت رسولؐ میں گزری ہے ان سب کے اندر یوم ثانی میں عشاء کی نماز ثلث لیل پر پڑھنا ثابت ہے اسلئے کہنا پڑے گا کہ عشاء کا آخری وقت ثلث لیل پر ختم ہو جاتا ہے نیز حضرت جابرؓ کی روایت جو امامت رسولؐ کے سلسلہ میں گزری ہے اس میں دو قول ہیں بعض لوگوں نے کہا کہ ثلث لیل پر عشاء کی نماز پڑھی ہے اور بعض لوگوں نے کہا کہ نصف لیل پر عشاء کی نماز پڑھی ہے اور ہمارے سامنے حضرت جابرؓ کی روایت کے علاوہ دوسرے صحابہ کرامؓ کی روایات جو امامت جبرئیل اور امامت رسول صلی اللہ علیہ وسلم کے سلسلہ میں گزری ہیں ان سب میں ثلث لیل کا ذکر ہے اسلئے حضرت جابرؓ کی روایت میں سے ثلث لیل والی توجیہ کو لینا زیادہ بہتر ہوگا۔ لہٰذا ثلث لیل کے بعد وقت قضاء شروع ہو جائے گا۔

نصف لیل کے قائلین کی دو دلیلیں دلیل نمبر ۱

حضرت جابرؓ کی روایت کے اندر ثلث لیل اور نصف لیل دونوں احتمال موجود ہیں اور یہ امامت رسولؐ کے سلسلہ میں ہے لہٰذا دونوں توجیہوں میں سے ایک کو ترجیح دینے کے لئے دوسری قسم کی روایت تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ تاکہ کسی ایک جہت کو ترجیح دی جا سکے۔ چنانچہ ہم نے غور و خوض کر کے دیکھا تو ہمیں نصف لیل والے احتمال کے لئے تائیدات مل جاتی ہیں، چنانچہ بطور تائید کے ہم آپ کے سامنے دو روایتیں پیش کرتے ہیں۔

نمبر ایک ۱: حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ بیشک عشاء کا آخری وقت نصف لیل تک رہتا ہے

نمبر دو ۲: حضرت عبداللہ بن عمرؓ بن العاص کی ہے۔ ہے ان کی روایت میں بھی یہی مضمون ہے کہ عشاء کا آخری وقت نصف

لیل تک رہتا ہے۔ اس لئے کہنا پڑے گا کہ حضرت جابرؓ کی روایت جو کہ محتمل ہے اس میں سے وہ توجیہ قابل استدلال ہو سکتی ہے جو حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی واضح روایت کے موافق ہے۔ صاحب کتاب نے اس دلیل کو ص۹۳/۱۸ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر ذکر فرمایا ہے

اشکال اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ اگر عشاء کا وقت آخر نصف لیل تک تسلیم کیا جائے تو امامت جبرئیل اور امامت رسولؐ میں جو ثلث لیل تک کا ذکر ہے اس کا معنی کیا ہوگا۔

جواب ثلث لیل سے پہلے پہلے پڑھنا زیادہ افضل ہے، اور اس کے بعد پڑھنا جائز تو ہے لیکن اتنا ثواب نہیں ملے گا جتنا ثلث لیل سے پہلے پڑھنے میں ملتا ہے۔ اسی لئے حضورؐ نے اور حضرت جبرئیلؑ نے ثلث لیل پر عشا کی نماز ادا فرمائی ہے تاکہ وقت فضیلت کی طرف زیادہ رغبت پیدا ہو جائے

دلیل نمبر (۲) ص۹۳/۱۵ وقد روی فی ذلک ایضا ما یدل علی ذلک سے تقریباً سولہ سطروں کے اندر دوسری دلیل پیش کی جاتی ہے اور یہ دلیل چار صحابہ کی روایتوں سے پانچ سندوں کے ساتھ پیش کی جاتی ہے۔

صحابی نمبر ۱: حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہیں وہ فرماتے ہیں کہ ایک دن ہم عشاء کی نماز میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتظار کرتے رہے یہاں تک کہ ثلث لیل یا اس سے زیادہ وقت گزر چکا تھا تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تشریف لا کر ارشاد فرمایا کہ اگر میری امت پر بار نہ ہوتا تو میں اسی وقت عشا کی نماز پڑھایا کرتا۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔

صحابی نمبر ۲: حضرت جابرؓ ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک لشکر کو رخصت فرمایا یہاں تک کہ نصف لیل ہو چکی اور صحابہ کرامؓ عشاء

کی نماز کے لیے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا انتظار فرما رہے تھے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب تک تم انتظار میں رہو گے تو گویا یوں سمجھا جائے گا کہ تم حالتِ نماز میں ہو ان کی روایت بھی ایک سند کے ساتھ ہے۔

صحابی نمبر ۳:۔ حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ ہیں۔ ان کی روایت میں ہے کہ ایک دفعہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز میں تاخیر کردی یہاں تک کہ حضرت عمر رضؓ نے پکارا کہ لوگ اور بچے سو گئے تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ روئے زمین پر تمھارے علاوہ کسی نے اس نماز کا انتظار نہیں کیا ہے۔ حضرت صدیقہ رضؓ فرماتی ہیں کہ اس زمانہ میں صرف مدینہ منورہ میں باجماعت نماز ہوتی تھی اور عشا کی نماز ثلث لیل سے پہلے پہلے پڑھی جاتی تھی اور اس دن خلاف عادت ثلث لیل کے بعد تک تاخیر فرمائی ہے ان کی روایت بھی ایک سند کے ساتھ ہے۔

صحابی نمبر ۴:۔ حضرت انس رضؓ ہیں۔ ان کی روایت میں ہے کہ ایک حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز کو نصف لیل تک موخر فرمایا ہے ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ثلث لیل کے گزر جانے سے عشاء کا وقت ختم نہیں ہوتا ہے۔ ہاں البتہ ثلث سے پہلے پڑھنے میں فضیلت زیادہ ہوتی ہے اور اس کے بعد پڑھنے میں فضیلت میں کچھ کمی آجاتی ہے لہذا کہنا پڑے گا کہ نصف لیل تک عشا کا وقت باقی رہتا ہے۔

طلوع فجر تک کے قائلین کی چار دلیلیں

ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل نمبر (۱) ص ۹۴ س ۳ ثم اردنا ان ننظر هل بعد خروج نصف اللیل من وقتها شی سے تقریباً سات سطر

کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ کہ حضرت انس رضؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز کو نصف لیل تک موخر فرمایا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نصف لیل کے گزرنے کے بعد بھی نماز عشاء ادا فرمائی ہے لہذا کہنا ہوگا کہ نصف لیل کے گزرنے کے بعد بھی عشاء کا وقت باقی رہتا ہے صاحب کتاب نے حضرت انس رضؓ کی اس روایت کو تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

اشکال اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ حضرت انس رضؓ کی روایت میں صراحت کے ساتھ نصف لیل کے گزرنے کے بعد نماز پڑھنا ثابت نہیں ہے بلکہ نصف لیل تک موئخر کرنا ثابت ہے تو اس سے نصف لیل کے بعد نماز پڑھنا کہاں سے ثابت ہو رہا ہے۔

جواب حدیث شریف کا مطلب بالکل واضح ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے عشاء کی نماز کو نصف لیل پر جا کر شروع فرمائی تو لامحالہ اختتام نصف لیل کے بعد ہی ہو سکتا ہے۔

دلیل نمبر (۲) ص ۹۴ س ۹ وقد روی فی ذلک ایضا ما هو اول من ذلک سے چھ سطروں کے اندر اور زیادہ واضح دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت صدیقہ رضؓ فرماتی ہیں کہ ایک رات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے عشا کی نماز اکثر لیل یا عام رات گزرنے کے بعد بالکل آخر میں عشاء کی نماز ادا فرمائی جب کہ اہل مسجد سو چکے تھے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے نکل کر فرمایا کہ یہی اس نماز کا وقت ہے۔ اگر میری امت پر بار نہ گزرتا تو اس سے کہا جا سکتا ہے کہ پوری رات عشاء کے وقت میں داخل ہے۔ لیکن افضلیت کو پیش نظر رکھتے ہوئے پوری رات کو تین حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

حصہ اول: شفق کے بعد سے ثلث لیل تک کا درمیانی حصہ ہے

حصہ دوم :- ثلث لیل سے نصف لیل تک کا درمیانی حصہ ہے۔

حصہ سوم :- نصف لیل سے طلوع فجر تک کا درمیانی حصہ ہے۔

پہلے حصہ میں نماز ادا کرنے سے بہت فضیلت حاصل ہوتی ہے۔ اور دوسرے حصہ میں کچھ کم ہوجاتی ہے اور تیسرے حصہ میں اور زیادہ کم ہوجاتی ہے لیکن ہر حصہ میں عشا کی نماز ادا کرنے سے ادا ہی کہا جائے گا قضا نہیں کہا جاسکتا ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص ۹۴/۱۵ فقد روی ایضا عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً تیرہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ رضہ کا فتویٰ بھی عشا کے وقت کا طلوع فجر تک باقی رہنے پر ثابت ہے۔ چنانچہ اس سلسلے میں حضرت عمر رضہ کا فتویٰ آپ کے سامنے پیش کیا جاتا ہے اور حضرت عمر رضہ کا فتویٰ یہاں پر تین طرح سے پیش کیا گیا ہے۔

فتویٰ نمبر (۱) حضرت عمر رضہ نے اپنے عمال کے پاس حکم نامہ بھیجا کہ عشا کی نماز کو بالکل ثلث لیل تک مؤخر نہ کیا جائے مگر کسی مصروفیت کی بنا پر۔ اور جو شخص عشا کی نماز سے پہلے سو جائے تو اس کی آنکھوں نہ سوئیں، اللہ تعالیٰ اس کی آنکھوں میں نیند نہ لاویں۔

مطلب یہ ہے کہ غفلت کی بنا پر عشا کی نماز کو ثلث لیل تک مؤخر نہ کیا جائے اور جو شخص عشار کی نماز سے پہلے سو جاتا ہے اس کے بارے میں خطرہ ہے کہ نیند کی غفلت میں عشار کی نماز فوت ہوجائے اس لئے حضرت عمر رضہ نے فرمایا کہ ایسے شخص کی آنکھوں میں نیند نہ آنا ہی بہتر ہے۔

فتویٰ نمبر (۲) حضرت ابوموسیٰ اشعری رضہ کے پاس حکم نامہ بھیجا کہ عشا کی نماز نصف لیل تک پڑھ سکتے ہیں یا رات کے کسی حصہ تک پڑھ سکتے ہو لیکن غفلت نہ ہونی چاہئے اور ثلث لیل کے مقابلہ میں نصف ثواب ملے گا۔

فتویٰ نمبر (۳) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کے پاس یوں حکم نامہ بھیجا ہے کہ عشاء کی نماز رات کے کسی بھی حصہ میں پڑھ سکتے ہو لیکن غفلت نہ برتنی چاہیے۔

اب ان تینوں فتووں کو جمع کرنے کی صورت میں ہوگی کہ عام طور پر نصف لیل تک مؤخر کرنا ہی غفلت کی بنا پر ہوتا ہے اس لئے اس میں نصف ثواب مل سکتا ہے اور ثلث لیل تک مؤخر کرنا غفلت کی بنا پر نہیں ہوتا ہے اس لئے ثواب میں کمی نہیں ہوسکتی بلکہ پوری فضیلت حاصل ہو جائیگی اور ثلث لیل گزرنے کے بعد نصف لیل کے درمیان کے حصہ میں فضیلت بھی درمیانی ہوگی یعنی ثلث لیل کے مقابلہ میں کم اور نصف لیل کے مقابلہ میں کچھ زیادہ ہوگی تو حضرت عمرؓ کے تینوں فتاویٰ پر غور کرنے سے واضح ہو جاتا ہے کہ طلوع فجر تک پوری رات عشاء کے وقت میں داخل ہے لہذا پوری رات کے اندر کوئی وقت قضاء کا وقت نہیں رہے گا۔

دلیل نمبر (۴) ص ۹۴/۲۸۳ وقد روی عن ابی هریرة فی ذلک سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر حضرت ابو ہریرہؓ کا فتویٰ نقل کیا ہے نیز ان کی روایتوں کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے کہ ان کا فتویٰ یہ ہے کہ جب حضرت عبید بن جریج نے حضرت ابو ہریرہؓ سے معلوم کیا کہ عشا کی نماز میں ایسی افراط و تعدی کیا ہے جس سے عشا کی نماز فوت ہو جانے پر حکم لگایا جا سکتا ہے تو حضرت ابو ہریرہؓ نے جواب دیا کہ طلوع فجر تک مؤخر کرنا ہے کہ طلوع فجر کے بعد عشاء کی نماز فوت ہو جاتی ہے تو حضرت ابو ہریرہؓ کے فتوے سے بھی طلوع فجر تک عشا کی نماز کا وقت باقی رہنا ثابت ہوتا ہے۔ حالانکہ امامت جبرئیلؑ کی روایت جس کو حضرت ابو ہریرہؓ نے روایت کیا ہے اس کے اندر اس کی وضاحت ہے کہ یوم ثانی میں عشاء

کی نماز رات کی ایک گھڑی گذرنے کے بعد ادا کی گئی تھی تو معلوم ہوا کہ امامت جبرئیل میں وقتِ فضیلت میں نماز ادا کی گئی۔

ص ۹۵ س ۲ انہ صلی العشاء فی الیوم الثانی حین سئل عن مواقیت الصلوٰۃ درست نہیں ہے بلکہ صرف انہ صلی العشاء فی الیوم الثانی بعد ما مضی ساعۃ من اللیل ہونا چاہیے کیونکہ سائل کے سوال والی روایت حضرت ابو ہریرہؓ سے مروی نہیں ہے اور ان کی دوسری روایت ص ۹۳ س ۱۲ وان اخر وقتھا حین ینصف اللیل میں واضح ہوتا ہے کہ امامت جبرئیلؑ میں جس وقت انماز ادا کی گئی ہے۔ اس کے بعد بھی عشاء کا وقت باقی رہتا ہے۔ لہذا کہنا ہوگا کہ عشاء کا وقت طلوع فجر تک باقی رہتا ہے البتہ باب فضیلت میں تفاوت ضرور ہوگا جیسا کہ ہم نے ماقبل میں اس کی طرف اشارہ کر دیا ہے اور یہ سارے سارے دلائل ہمارے علماء ثلثہ کے قول کے مطابق ہیں۔

ص ۹۵ س ۱۸ الا ما بینا من ما اختلفوا فیہ سے آخر باب تک اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ ظہر کے وقت کے اندر ہمارے علماء کے درمیان جو اختلاف واقع ہوا ہے وہ دراصل یہ ہے کہ امام اعظم رح ابو حنیفہ رح کی ایک روایت حضرت امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح سے بھی ثابت ہے کہ ظہر کا وقت دو مثل پر ختم ہو جاتا ہے اور دوسری روایت حضرت امام حسن بن زیاد رح کی ہے جس کے اندر ایک مثل پر ختم ہونے کو کہا گیا ہے اور اس کو امام ابو یوسف رح اور امام محمد رح نے بھی اختیار کر لیا تھا۔ اور امام طحاوی رح نے بھی اسی قول کو پسند فرمایا ہے۔

بَابُ الجمع بَیْنَ الصَّلوٰتَیْنِ کیف ھو؟

جمع بَیْنَ الصَّلوٰتَین کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں

۱ جمع صوری اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ اول نماز کو اپنے وقت کے بالکل اخیر میں پڑھا جائے۔ اور ثانی نماز کو اپنے وقت کے بالکل شروع میں پڑھا جائے۔ تو دونوں نمازیں اپنے اپنے وقت پر پڑھی جائیں گی۔ لیکن صورت وشکل کے اعتبار سے جمع بین الصلوٰتین ہے۔ کیونکہ اس سے فارغ ہوتے ہی بلا کسی توقف کے دوسری نماز ادا کی گئی ہے۔ ایسی جمع کو جمع صوری کہا جاتا ہے۔ اور یہ سب کے نزدیک جائز ہے۔

۲ جمع حقیقی اس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ دو نمازوں کو کسی ایک کے وقت میں جمع کرکے پڑھی جائے۔ چاہے پہلی والی نماز کو اپنے وقت سے ہٹا کر دوسری والی نماز کے وقت میں جمع کرکے پڑھی جائے جیسا کہ یوم مزدلفہ میں مغرب وعشاء دونوں کو عشاء کے وقت میں جمع کرکے پڑھا جاتا ہے۔ اس طرح کی جمع کو جمع تاخیر کہا جاتا ہے۔

اور یا بعد والی نماز کو اپنے وقت سے مقدم کرکے پہلی والی نماز کے وقت میں پڑھا جائے جیسا کہ یوم عرفہ میں عصر کی نماز کو مقدم کرکے ظہر اور عصر کو جمع کرکے دونوں کو ظہر کے وقت میں پڑھا جاتا ہے۔ اس طرح کی جمع کو جمع تقدیم کہا جاتا ہے۔ تو جمع حقیقی کی یہ دونوں صورتیں عرفات اور مزدلفہ میں بالاتفاق جائز ہیں۔

لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ اس طرح کی جمع عرفات اور

مزدلفہ کے علاوہ دوسرے مقامات اور دوسرے زمانوں میں جائز ہے یا نہیں؟ تو اس سلسلہ میں فتح الملہم ص۲۶۰ ج۲، اوجز المسالک ص۵۰ ج۲، بذل المجہود ص۲۳۳ ج۲، معارف السنن ص۱۴۱ ج۲، نووی ص۲۴۵ ج۱، امانی الاحبار ص۳۱۹ ج۲، و ص۳۲۰ ج۲ میں چھ اقوال نقل کئے گئے ہیں۔ ان میں سے اہم ترین تین اقوال آپ کے سامنے پیش کئے جاتے ہیں۔

قول نمبر ۱ حضرت عطاء ابن رباحؒ، طاؤس ابن کیسانؒ، محمد ابن منکدرؒ، صفوان ابن سلیمؒ۔ اور امام مجاہدؒ وغیرہ کے نزدیک یہ جمع حقیقی، سفر، حضر، عذر، غیر عذر ہر حال میں علی الاطلاق جائز ہے۔

قول نمبر ۲ امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمد ابن حنبلؒ اسحٰق ابن راہویہؒ، اور سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک حالت عذر میں جائز ہے اور بغیر عذر کے جائز نہیں ہے۔ لیکن نفس جواز میں دونوں قول کے قائلین شریک ہیں۔ اس لئے ان دونوں قولوں کے قائلین کو فریق اول قرار دیتے ہیں۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر ص۹۶ س۱۰ قال ابوجعفر فذھب قومؒ کے مصداق ہیں۔

نوٹ جو لوگ عذر کی وجہ سے جمع حقیقی کو جائز قرار دیتے ہیں ان میں آپس میں یہ اختلاف ہے کہ امام شافعیؒ۔ اور امام احمدؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ۔ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک ہر سفر و مرض عذر میں شامل ہیں۔ اور امام مالکؒ کے نزدیک مطلقاً سفر عذر میں داخل نہیں ہے۔ بلکہ صرف حالت سیر میں داخل ہے۔ لہٰذا جب کسی جگہ رک جائے گا تو جمع کرنا جائز نہیں ہوگا۔

قول نمبر ۳ امام ابوحنیفہؒ، امام یوسفؒ، امام محمدؒ، حسن بصریؒ محمد ابن سیرینؒ، اور ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک

جمع حقیقی علی الاطلاق جائز نہیں ہے۔ ان کو فریق ثانی قرار دیا جاتا ہے۔ اور یہی لوگ کتاب کے اندر ص۹۶/۱۲۶ وخالفھم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

فریق اوّل کی دلیل شروع باب کی وہ احادیث شریفہ ہیں جن کے اندر ظہر اور عصر کو ایک ساتھ جمع کرنا اور مغرب وعشاء کو ایک ساتھ جمع کرنا ثابت ہے۔ اس مضمون کی روایات کو صاحب کتاب نے چھ صحابی سے سترہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی (۱) حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے جس میں حضورؐ کا سفر میں جمع بین الصلوٰتین کرنا ثابت ہے۔

صحابی (۲) حضرت معاذ ابن جبل ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے جس میں ظہر اور عصر کو اور مغرب وعشاء کو غزوۂ تبوک کے موقع پر جمع کرنا ثابت ہے۔

صحابی (۳) حضرت عبداللہ ابن عباس ہیں۔ ان کی روایت سات سندوں کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت میں عبارت یوں ہے صلّی رسول اللہ ثمانیا جمیعًا یعنی ظہر وعصر کی آٹھ رکعتوں کو جمع کرکے پڑھا ہے وسبعًا جمیعًا یعنی مغرب و عشاء کی سات رکعتوں کو ایک ساتھ جمع کرکے پڑھا ہے۔ اور یہیں عبداللہ ابن عباسؓ کے شاگرد جابر ابن زید ہیں۔ جن کی کنیت ابوالشعثاء ہے۔ اور ابوالشعثاء کے شاگرد عمرو ابن دینار ہیں۔ تو عمرو ابن دینار نے جابر ابن زید سے کہا کہ حضورؐ نے جو جمع کیا ہے۔ اس میں میرے خیال

ہیں جمع صوری ہی مراد ہے نہ کہ جمع حقیقی۔ تو حضرت جابر ابن زید نے بھی اس کی تائید کرتے ہوئے کہا کہ میرا خیال بھی یہی ہے۔

صحابی (۴) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ ہیں۔ ان کی روایت چار سندوں کے ساتھ ہے۔ سند ۱ اور ۲ میں ان کے شاگرد حضرت امام نافعؒ ہیں۔ اور پھر امام نافع کے دو شاگرد ہیں۔ حضرت لیث ابن سعدؒ اور امام مالکؒ۔ ان کی روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ مکہ میں تھے تو اچانک ان کے پاس ان کی اہلیہ محترمہ حضرت صفیہ بنت ابی عبید کے سخت مرض میں مبتلا ہونے کی خبر پہونچی تو حضرت ابن عمرؓ جلدی سے روانہ ہو گئے اور چلتے چلتے سورج غروب ہونے کے بعد شفق بھی غروب ہونے کے قریب ہو گیا۔ تو بعض لوگوں نے ان سے کہا کہ حضرت نماز مغرب قضا ہو جائے گی۔ تو ابن عمرؓ نے جواب دیا کہ میں نے رسول اللہ کو جمع کرتے ہوئے دیکھا ہے۔ اور آج ہم بھی جمع کریں گے

سند ۳ میں حضرت ابن عمرؓ کے شاگرد سالم ابن عبداللہ ہیں اور سند ۴ میں ابن عمرؓ کے شاگرد اسمٰعیل ابن ذویب ہیں۔

صحابی (۵) حضرت جابر ابن عبداللہؓ ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔

صحابی (۶) حضرت انس ابن مالکؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔

تو ان تمام روایات سے جمع حقیقی کا جواز ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے فریق اول نے کہا ہے کہ ظہر اور عصر دونوں کا وقت ایک ہی ہے۔ ایک کو دوسرے کے وقت میں جمع کرنا جائز ہے۔ اور اسی طرح مغرب

اور عشاء دونوں کا وقت ایک ہے۔ یہاں بھی ایک کو دوسرے کے وقت میں جمع کرنا جائز ہے۔

فریق ثانی کی طرف سے جواب

فریق ثانی نے کہا کہ ظہر اور عصر اسی طرح مغرب اور عشاء دونوں کا وقت ایک نہیں ہے بلکہ ہر نماز کا وقت الگ الگ ہے۔ اور جو روایات تم نے پیش کی ہیں وہ سب اپنی جگہ درست ہیں۔ اور ان روایات کے اندر دو نمازوں کو ایک کے وقت میں جمع کرنے کی کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس لیے جو روایات تم نے پیش کی ہیں وہ دو احتمال رکھتی ہیں۔

احتمال ۱: ان روایات کے اندر جمع سے مراد جمع حقیقی ہے جیسا کہ تمہارا خیال ہے۔

احتمال ۲: ان روایات کے اندر جمع سے جمع حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ جمع صوری مراد ہے جیسا کہ ص۹۵ س۱ قلت لابی الشعثاء اظنہ اخر الظہر و عجل العصر و اخر المغرب و عجل العشاء قال وانا اظن ذالک سے واضح ہوتا ہے۔ یعنی حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت میں عمرو ابن دینار اور جابر ابن زیدؒ نے اس کا خیال ظاہر کیا ہے کہ جمع سے جمع صوری مراد ہے۔ لہٰذا ہم بھی یہی کہیں گے کہ دونوں احتمالوں میں سے احتمال ۲ مراد ہوگا یعنی جمع سے جمع صوری مراد ہوگی۔

فریق اوّل کی جانب سے بطور اشکال دو دلیلیں

دلیل ۱: ص۹۶ س۱۶ فقال اہل المقالۃ الاولیٰ قد وجدنا بعض الآثار ما یدل علی ان صفۃ الجمع سے تقریباً سات سطروں کے اندر

یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی دو روایتیں اندر بھی ہیں۔ ان میں سے اول کے اندر حضرت امام نافع کے شاگرد ایوب سختیانیؒ ہیں۔ اور ثانی کے اندر امام نافعؒ کے شاگرد عبید اللہ ابن عمرؒ ہیں۔ اور ایوب سختیانی کی روایت میں اس کی صراحت ہے کہ حضورؐ کو جب سفر کی جلدی ہوتی تو عشاء اور مغرب کے درمیان جمع فرمالیتے۔ تو حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ میں بھی عشاء اور مغرب کے درمیان میں جمع کر دوں گا۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنی چال کو باقی رکھا اور شفق غائب ہو جانے کے بعد دونوں نمازوں کو ایک ساتھ جمع فرمایا ہے۔

تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ جمع حقیقی جائز ہے۔ اور عبید اللہ ابن عمرؓ کی روایت میں ہے کہ حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کو جب سفر کی جلدی ہوتی تو غیبوبت شفق کے بعد مغرب اور عشاء کو جمع فرمالیتے اور ساتھ ساتھ یہ فرماتے تھے کہ جب حضورؐ کو جلدی ہوتی تھی تو عشاء و مغرب کو جمع فرمالیتے تھے۔

تو اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ جمع بین الصلوٰتین جمع حقیقی کے طور پر جائز ہے۔

اس دلیل کے تین جوابات دیئے جاتے ہیں

جواب (۱) ص ۹۶ س ۲۲ فکان من الحجۃ علیھم لمخالفھم سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت امام نافعؒ کے چار شاگرد اب تک ہمارے سامنے آئے ہیں۔

شاگرد ۱: لیث ابن سعدؒ۔

شاگرد ۲: امام مالکؒ۔

شاگرد ۳ : ایوب سختیانیؒ۔
شاگرد ۴ : عبیداللہ ابن عمرؒ۔

تو ابھی ابھی آپ کے سامنے ایوب سختیانیؒ اور عبیداللہ ابن عمرؒ کی حدیث پیش کی گئی ہے۔ ان میں سے ایوب سختیانیؒ کی روایت دو وجہوں سے قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔

وجہ (۱) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا شفق غائب ہونے کے بعد نماز کے لئے اترنا صرف ایوب سختیانیؒ کی روایت میں ہے۔ اور حضرت نافعؒ کے باقی تین شاگردوں میں سے کسی کی روایت میں نہیں ہے۔ نیز سالم ابن عبداللہ اور اسمعیل ابن ابی ذویبؒ کی روایت میں بھی نہیں ہے۔ نیز ایوب سختیانیؒ کی روایت میں فعل رسول ﷺ کا تذکرہ غیبوبت شفق کے بعد نہیں ہے بلکہ عبداللہ ابن عمرؓ کا فعل غیبوبت شفق کے بعد ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے قابل استدلال نہیں ہو سکتی۔

وجہ (۲) ایوبؒ سختیانیؒ کی روایت میں حضور ﷺ کے جمع بین الصلوٰتین کی کیفیت کا تذکرہ نہیں ہے بلکہ عبداللہ ابن عمرؓ کے فعل کی کیفیت کا تذکرہ ہے۔ اور اس کے بالمقابل باقی جتنی روایات ہیں وہ سب کی سب اس کے مخالف ہیں۔

عبیداللہ ابن عمر کی روایت کا جواب

عبیداللہ ابن عمرؒ کی روایت کے اندر صرف اتنی بات ہے کہ غیبوبت شفق کے بعد مغرب اور عشاء کو جمع فرمایا ہے۔ تو اس کی صورت یہ ہے کہ غیبوبت شفق سے پہلے جمع صوری کا اطلاق ممکن نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر غیبوبت شفق سے پہلے مغرب کی نماز پڑھی جائے۔

اور شفق غائب ہوتے ہی فوراً عشاء کی نماز پڑھ چکنے کے بعد جمع کا اطلاق کیا جاسکتا ہے۔ اور عشاء کی نماز غیبوبت شفق کے بعد ہی ادا کی گئی ہے جو کہ درحقیقت جمع صوری ہے نہ کہ جمع حقیقی۔

لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں کہ عبیداللہ ابن عمرؒ کی روایت میں جمع صوری مراد ہے نہ کہ جمع حقیقی۔

جواب (۲) ص ۹۶ س ۲۸ فقد روی ذالک غیر ایوب مفسرا علی ما قلنا سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت نافعؒ کے ایک پانچویں شاگرد اسامہ ابن زیدؓ بھی ہیں۔ ان کی روایت کے اندر اس کی وضاحت ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ چلتے رہے یہاں تک کہ مغرب کی نماز فوت ہونیکے قریب ہوگئی تو سالم ابن عبداللہؓ نے نماز کے لئے آواز دی تو ابن عمرؓ نے جواب نہیں دیا یہاں تک شفق غائب ہونے کے قریب ہوگیا تو اتر کر جمع بین الصلوٰتین کیا اور فرمایا کہ حضورؐ بھی سفر کی جلدی میں ایسا ہی کیا کرتے تھے۔ تو اس روایت میں مغرب کی نماز کے لئے غیبوبت شفق سے پہلے اترنا وضاحت سے ثابت ہے۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ ایوب سختیانیؒ کی روایت میں حتیٰ غاب الشفق سے مراد حتیٰ قرب ان یغیب الشفق ہے یعنی شفق غائب ہونے کے قریب نماز مغرب ادا فرمائی ہے۔

جواب (۳) ص ۹۷ س ۳ وقد روی ھذا الحدیث غیر اسامۃ عن نافع۔ سے تقریباً نو سطروں کے اندر یہ توجیہ کی جاتی ہے کہ حضرت نافع کے دو شاگرد اور بھی ہیں۔

شاگرد ۱ عبدالرحمٰن ابن جابر۔ ان کی روایت میں اس کی صراحت ہے کہ حضرت عبداللہ عبداللہ ابن عمرؓ

چلتے رہے یہاں تک سورج غروب ہوگیا۔ اور مغرب کی نماز ادا نہیں کی۔ اور امام نافعؒ فرماتے ہیں کہ ابن عمرؓ کے ساتھ برابر رہنا ہوا تو میں نے ہمیشہ ان کو نماز پر محافظ پایا ہے۔ اور جب انہوں نے دیر لگائی تو میں نے آواز دے کر کے نماز کے لئے متنبہ کر دیا۔ تو وہ میری طرف متوجہ نہیں ہوتے اور چلتے رہے یہاں تک جب شفق کے آخری حصہ پر پہونچے تو اتر کر مغرب اور عشار کو جمع فرمایا اور دونوں سے فراغت حاصل کرتے کرتے شفق غائب ہوگیا پھر ہماری طرف متوجہ ہو کر کہا کہ جب حضورﷺ کو کسی کام میں جلدی ہوتی تو ایسا ہی کرتے تھے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ ابن عمرؓ کے فعل میں جمع صوری مراد ہے نہ کہ جمع حقیقی۔

دوسرے شاگرد عطاف ابن خالد المخزومیؒ ہیں۔ ان کی روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ امام نافعؒ فرماتے ہیں کہ میں نے سمجھا کہ ابن عمرؓ نماز کو بھول گئے۔ تو میں نے ان کو نماز کے لئے آواز دی تو وہ خاموش رہے یہاں تک کہ شفق غائب ہونے کے قریب ہوگئی تو اتر کر مغرب کی نماز ادا فرمائی اور شفق کے غائب ہونے پر عشار کی نماز ادا فرمائی۔ اور فرمایا کہ سفر کی جلدی میں ہم حضورﷺ کے ساتھ ایسا کرتے تھے۔

تو معلوم ہوا کہ حضرت ابن عمرؓ کا جمع کرنا جمع صوری کے طور پر تھا نہ کہ جمع حقیقی کے طور پر۔ فکل هؤلاء یروی عن نافع ان نزول ابن عمر کان قبل ان یغیب الشفق الخ یہاں سے یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ اب تک امام نافع کے سات شاگرد ہمارے سامنے آتے ہیں

شاگرد نمبر (۱) : لیث ابن سعدؒ

شاگرد (۲): امام مالکؒ۔
شاگرد (۳): ایوب سختیانیؒ۔
شاگرد (۴): عبداللہ ابن عمرؓ
شاگرد (۵): اسامہ ابن زیدؓ
شاگرد (۶): عبدالرحمن ابن جابرؒ
شاگرد (۷): عطاف ابن خالدؒ۔

ان میں سے ایوب سختیانیؒ کے علاوہ باقی تمام شاگردوں کی روایات میں ابن عمرؓ کا مغرب کی نماز کے لئے اترنا غیبوبتِ شفق سے پہلے ثابت ہے۔ بعض میں صراحۃً اور بعض میں دلالۃً ثابت ہے۔

ص ۹۷/۲۳ وقد ذکرنا احتمال قول ایوب عن نافع سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر مذکورہ روایات کی توجیہ کرنا چاہتے ہیں کہ مذکورہ روایات میں دو صورتیں ممکن ہیں۔

نمبر (۱) تطبیق کی صورت۔
(۲) تعارض کی صورت۔

اب اگر تطبیق کی صورت اختیار کی جائے تو حضرت ابن عمرؓ کی تمام روایات کے اندر غیبوبتِ شفق سے مراد غیبوبت شفق کے قریب ہو جانا ہے۔ اور یہی صورت زیادہ بہتر ہو گی۔ اور ابن عمرؓ کا اترنا غیبوبتِ شفق سے پہلے ہی ثابت ہو گا۔

(۲) تعارض کی صورت اور اگر تعارض کی صورت اختیار کی جائے تو ایوب سختیانیؒ کی روایت کے مقابلے میں عبدالرحمن ابن جابرؒ کی روایت اور عطاف ابن خالدؒ کی روایت کو اختیار کرنا زیادہ اولیٰ اور بہتر ہو گا۔ اس لئے کہ ایوب سختیانیؒ کی روایت میں حضورؐ کے جمع بین الصلوٰتین کرنے کی کیفیت کا ذکر نہیں ہے

بلکہ حضرت ابن عمرؓ کے جمع بین الصلوتین کرنے کی کیفیت کا ذکر ہے۔ اور عبدالرحمٰن ابن جابرؒ اور عطاف ابن خالدؒ کی روایت میں بھی حضورؐ کے جمع کرنے کی کیفیت کا ذکر موجود ہے۔ لہٰذا ہر اعتبار سے معلوم ہوا کہ جہاں جہاں جمع بین الصلوتین کا ثبوت ہے وہاں جمع سے مراد جمع حقیقی نہیں بلکہ جمع صوری مراد ہے۔

فریق اوّل کی دلیل ۲

ص ۹۷ س ۱۴ فان قالوا فقد روی عن انس ؓ ما قلنا فسر الجمع کیف کان سے چار سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت انسؓ سے مروی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جب حضورؐ کو دن میں سفر کی جلدی ہوتی تو ظہر کی نماز کو مؤخر کرکے عصر کے اول وقت میں لیجا کر ظہر اور عصر دونوں کو عصر کے وقت میں جمع کرکے ادا فرمالیا کرتے تھے۔ اور جب رات میں سفر کا ارادہ فرماتے تو مغرب کی نماز کو عشاء کے اوّل وقت میں لے جاکر دونوں نمازوں کو جمع فرمالیا کرتے تھے۔

تو حضرت انسؓ کی اس روایت سے جمع حقیقی کی صورت واضح ہوتی ہے نہ کہ جمع صوری کی۔ اس لئے کہنا پڑے گا کہ جمع حقیقی عذر کی بناء پر جائز ہے۔

جواب

ص ۹۷ س ۲۰ فکان من الحجۃ علیھم لاھل المقالۃ الاولیٰ الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر فریق ثانی کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے۔ یہاں مقالۂ اولیٰ سے جمع حقیقی کے منکرین مراد ہیں۔ جن کو فریق ثانی قرار دیا ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی روایت میں تین احتمالات ہیں۔

احتمال ۱ حضرت انسؓ کی روایت میں جمع سے جمع حقیقی مراد

ہے۔ تو اس صورت میں ہم کہیں گے کہ حضرت انسؓ کی روایت کے مقابلہ میں ما قبل میں عبدالرحمٰن ابن جابرؒ اور عطاف ابن خالدؒ کی روایت جو گذری ہے وہ زیادہ اولی رہے گی۔ اس لئے کہ وہ روایت قیاس اور نصوص قطعیہ کے مخالف نہیں ہے بلکہ موافق ہے۔ اور حضرت انسؓ کی روایت نصوص قطعیہ کے مخالف ہے۔ جیسا کہ آیت کریمہ ان الصلوٰۃ کانت علی المؤمنین کتاباً موقوتا اس آیت کریمہ سے واضح ہوتا ہے کہ ہر نماز کا وقت الگ الگ ہے۔ لہٰذا ایک کو دوسری کے وقت میں لے جا کر پڑھنا جائز نہیں ہو گا۔

احتمال ۲ حضرت انسؓ کی روایت میں ظہر کی نماز کو عصر کی نماز کے وقت میں پڑھنا۔ اور مغرب کی نماز کو عشاء کے وقت میں پڑھنا یہ حضرت انسؓ کے کلام میں نہیں ہے بلکہ حضرت انسؓ کے شاگرد ابن شہاب زہریؒ کے کلام میں ہے۔ کہ ان کی عادت یہ تھی کہ کلام رسول کی تفسیر کرتے ہوئے اپنے کلام کو کلام رسول ﷺ کے ساتھ اس طرح ضم کر دیا کرتے تھے کہ ان کے کلام کو کلام رسول ﷺ سے امتیاز کرنا مشکل ہو جاتا تھا۔ اور یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے۔

لہٰذا حضرت انسؓ کی روایت سے استدلال اور اعتراض درست نہیں ہو سکتا ہے۔

احتمال ۳ حضرت انسؓ کی روایت میں جو جمع کی کیفیت مذکور ہے وہ فعل رسول ﷺ سے ثابت ہے۔ اور ظہر کی نماز کو عصر کے وقت میں۔ اور مغرب کی نماز کو عشاء کے وقت میں لے جا کر جمع کرنے سے مراد عصر کے وقت کے قریب اور عشاء کے وقت کے قریب لے جا کر جمع کرنا ہے۔ نیز جمع حقیقی ماننے کی صورت میں حضرت انسؓ کی روایت کے خلاف عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت سامنے

آجاتی ہے جس کی مختلف توجیہیں ہم نے ماقبل میں ذکر کرکے ثابت کر دیا تھا کہ ابن عمرؓ کی روایت میں جمع سے جمع صوری مراد ہے۔

اسی طرح حضرت عائشہؓ کی روایت بھی حضرت انسؓ کی روایت کے خلاف ثابت ہے۔ چنانچہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ ظہر کو اپنے وقت کے آخر میں اور عصر کو اپنے وقت کے شروع میں لے جاکر دونوں کو اپنے اپنے ہی وقت میں پڑھتے تھے۔ اسی طرح مغرب اور عشاء کو بھی جمع کرکے پڑھتے تھے۔ تو حضرت صدیقہ کی روایت میں جمع صوری کا مراد ہونا بالکل واضح ہے۔ لہذا حضرت انسؓ کی روایت کے مقابلہ میں یہ ساری توجیہات پیش آنے کی وجہ سے ان کی روایت سے جمع حقیقی کا ثبوت نہیں ہو سکتا۔

فریق ثانی کے مدّعا کے ثبوت میں دلائل

فریق ثانی کا مدعا یہ تھا کہ جمع صوری کے طور پر جمع بین الصلوٰتین جائز ہے۔ اور جمع حقیقی جائز نہیں ہے۔ اب سنو ان کے دلائل۔ ان کی طرف سے نو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل (۱) ص ۹۷ س ۲ ثم ھذا عبد اللہ ابن مسعودؓ الخ۔

یہاں پر ثم کے بعد قال ابوجعفر کا لفظ مزید ہونا چاہئے۔ عبارت یوں ہوگی۔ ثم قال ابوجعفر ہذا عبد اللہ ابن مسعودؓ یہاں سے پانچ سطروں کے اندر دلیل ۱ پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ باب کے شروع میں عبد اللہ ابن مسعودؓ سے سفر میں جمع بین الصلوٰتین کرنے کی روایت گذری ہے۔ اور یہاں ابن مسعودؓ سے بالکل اس کے خلاف دوسری روایت پیش کی جاتی ہے کہ ابن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ میں نے کبھی بھی حضورؐ کو کسی نماز کو اس کے وقت سے ہٹا کر دوسرے وقت میں پڑھتے ہوئے نہیں دیکھا ہے مگر صرف مقام

مزدلفہ میں جمع بین الصلوتین کرتے ہوتے دیکھا تھا۔ اسی طرح میدانِ عرفات میں، اور فجر کی نماز کو ہمیشہ مزدلفہ کے دن اپنے وقت میں ادا فرمایا ہے۔ تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کی پہلی روایت اور اس روایت کے درمیان میں واضح تعارض ہے۔ لہٰذا کہنا پڑے گا کہ پہلی روایت کے اندر جمع صوری کا اثبات ہے اور اس روایت کے اندر جمع حقیقی کی نفی ہے۔ لہٰذا جمع حقیقی میدان عرفات و مزدلفہ کے علاوہ کہیں بھی جائز نہیں ہو سکتا۔

دلیل (۲)

ص ۹۸/۳ وقد ذکرنا فیہا سے تقریباً ڈیڑھ سطر کے اندر الزامی دلیل پیش کی جاتی ہے۔

کہ ما قبل میں باب کے شروع میں حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت میں صاف لفظوں میں موجود ہے کہ حضورؐ نے مدینۃ المنورہ کے اندر عصر اور ظہر کی آٹھ رکعتوں کو جمع فرمایا۔ اور مغرب و عشاء کی سات رکعتوں کو جمع فرمایا۔ اور حضورؐ کا مدینۃ المنورہ کے اندر حالتِ حضر میں اس طرح جمع کرنا بغیر کسی خوف و عذر کے تھا۔ تو معلوم ہوا جس طرح سفر کے اندر جمع بین الصلوٰتین کرنے کی روایات ثابت ہیں اسی طرح حضر میں بھی بغیر عذر شدید کے جمع بین الصلواتین کرنے کی روایات ثابت ہیں۔ تو ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ آپ صرف سفر میں جمع بین الصلواتین کی اجازت دیتے ہیں۔ اور حضر میں اجازت نہیں دیتے۔ تو یہ ایسا کیوں ہے؟ جب کہ سفر و حضر دونوں میں جمع کا ثبوت موجود ہے۔ لہٰذا یا تو حضر میں بھی بغیر عذر کے جمع بین الصلواتین کی اجازت دیجئے تاکہ دونوں قسم کی روایتوں پر عمل ہو سکے۔ یا حضر کی طرح سفر میں بھی جمع بین الصلواتین کی نفی کیجئے۔ اور ہمارے مدعا کو تسلیم کیجئے کہ جمع سے مراد جمع صوری ہے۔

دلیل (۳) ص۹۸ س۱۴ وقد قال رسول اللہ ﷺ فی التفریط فی الصلوٰۃ سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے حضرت ابوقتادہؓ سے مروی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا کہ حالتِ نوم میں اگر نماز فوت ہو جائے تو تفریط و تعدی نہیں ہے بلکہ تعدی حالتِ بیداری میں ہوتی ہے۔ اور وہ اسطرح ہے کہ کسی نماز کو مؤخر کر کے دوسرے کے وقت میں لے جا کر پڑھنا۔

تو اس حدیث شریف سے واضح ہوتا ہے کہ نماز کو اپنے وقت سے ہٹا کر دوسرے کے وقت میں لے جا کر پڑھنا تعدی اور ظلم ہے۔ اس نماز کو اپنے ہی وقت میں پڑھنا لازم ہے۔ یہ حضورؐ نے غزوۂ خیبر سے واپسی کے وقت میں ارشاد فرمایا ہے۔ اور ایک قول کے مطابق غزوۂ تبوک سے واپسی کے وقت میں ارشاد فرمایا تھا۔

تو معلوم ہوا کہ حالتِ سفر میں بھی جمع حقیقی جائز نہیں ہے۔ یہ بات بھی محال ہے کہ حضورؐ خود ممانعت فرما رہے ہیں۔ تو حضور از خود کس طرح جمع حقیقی پر عمل کر سکتے ہیں۔ لہذا کہنا ہوگا کہ جہاں جہاں آپ کا جمع بین الصلوٰتین کرنا ثابت ہے وہاں جمع سے مراد جمع حقیقی نہیں ہوگی بلکہ جمع صوری ہوگی۔

دلیل (۴) ص۹۸ س۱۹ وھذا ابن عباس قد روی عنہ عن رسول اللہ ﷺ الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا فتویٰ یہ ہے کہ کسی نماز کو اس طرح فوت نہیں کر دینا چاہئے کہ جس سے دوسری نماز آجائے۔ یہی عبداللہ ابن عباسؓ ہیں۔ جن سے شروع باب میں جمع بین الصلوٰتین کی روایت گذری ہے۔ جب ان کا فتویٰ جمع حقیقی کے مخالف ہے تو یہ کہنا لازم ہوگا کہ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کی روایت میں جمع

سے جمع حقیقی مراد نہیں ہے بلکہ جمع صوری مراد ہے۔ اور یہی ہمارا مدعا ہے

دلیل (۵) ص ۹۸ س ۱۱ وقد قال ابو ہریرۃ ایضاً مثل ذالک سے ڈیڑھ سطر کے اندر حضرت ابو ہریرہ رضہ کا فتوی پیش کیا جاتا ہے کہ جب ان سے سوال کیا گیا کہ نماز کے اندر ایسی تعدی اور ظلم کیا ہے جس کی وجہ سے نماز کو فوت سمجھا جائے ؟ تو حضرت نے یہ جواب دیا کہ اس طرح مؤخر کیا جائے کہ دوسری نماز کا وقت آجائے۔

اشکال ص ۹۸ س ۱۴ قالوا وقد دل علی ذالک ایضاً ما روی عن رسول اللہ ﷺ سے تقریباً دو سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ باب مواقیت الصلوٰۃ میں یہ گذرا تھا کہ جب حضور ﷺ سے اوقات صلوٰۃ کے متعلق سوال کیا گیا تھا تو حضور ﷺ نے یوم اول میں ایک مثل پر عصر کی نماز ادا فرمائی۔ اور یوم ثانی میں بعینہ اسی وقت میں ظہر کی نماز ادا فرمائی۔ تو معلوم ہوا کہ یوم ثانی میں ظہر کی نماز کو عصر کے وقت میں لے جا کر پڑھی۔ اور اسی کا نام جمع حقیقی ہے۔ لہذا جمع حقیقی کو جائز کہنا چاہئے۔

جواب ص ۹۸ س ۱۶ قیل لہم ما فی ہذا حجۃ سے تقریباً دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تمہارے اس اشکال کے اندر جمع حقیقی پر کوئی دلیل نہیں ہے۔ اس لئے کہ اسکے اندر یہ احتمال ہے کہ درحقیقت حضور نے یوم ثانی میں ظہر کی نماز کو اس وقت میں لے جا کر ادا فرمایا تھا جس وقت یوم اول میں عصر کی نماز ادا فرمائی تھی۔ اور مبالغۃً یہ کہہ دیا گیا ہے کہ ظہر کی نماز کو ایک مثل پر لے جا کر ادا فرمایا۔ اور ایسا مبالغہ کرنا شائع و ذائع ہے۔

دلیل (۶)

ص ۹۸ س ۱۸ والدلیل علی ذالک قولہ الوقت فیما بین ہذین الوقتین سے دو سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ باب مواقیت الصلوٰۃ میں یوم اول میں اول وقت میں نماز ادا فرمائی اور یوم ثانی میں بالکل آخر وقت میں نماز ادا فرمائی پھر اس کے بعد فرمایا کہ ان دونوں نشانوں کے درمیان نماز کا وقت ہے۔ لہذا اس نشان سے پہلے پڑھنا یا اسکے بعد پڑھنا تعدی اور ظلم پر مبنی ہوگا۔ اس لئے جمع حقیقی کے جواز کی کوئی صورت نہیں نکل سکتی۔

دلیل (۷)

ص ۹۸ س ۱۰ وحجتنا اخری سے یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ باب مواقیت الصلوٰۃ ص ۹۴ س ۲۰ میں حضرت ابوہریرہ کی روایت گذری ہے کہ جب ان سے سوال کیا گیا تھا کہ نماز کے اندر تعدّی اور ظلم کیا ہے؟ تو اس پر انہوں نے جواب دیا تھا کہ اس طرح تاخیر کر دیجائے کہ دوسری نماز کا وقت آجائے نیز ابھی ابھی حضرت ابوقتادہؓ۔ اور عبداللہ ابن عباسؓ۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کا فتویٰ بھی گذرا ہے کہ نماز کے اندر تعدّی اور ظلم یہی ہے کہ اس کو اپنے وقت سے ہٹا کر دوسرے کے وقت میں لے جا کر پڑھا جائے۔ یہ ساری توجیہات احادیث شریفہ کو صحیح قرار دینے کے طریق سے ہیں۔

نظر طحاوی

دلیل (۸)

ص ۹۸ س ۲۲ واما وجہ ذالک فی طریق النظر سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے کہ فجر کی نماز کے بارے میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ فجر کی نماز کو وقت پر مقدّم کرنا یا وقت سے مؤخر کرنا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس کا وقت اس کے لئے خاص ہے۔ اسی وقت

کے اندر ادا کرنا لازم ہے۔ تو اس پر نظر کا تقاضا یہ ہے کہ تمام نمازوں کا حکم یہی ہو کہ ہر نماز کو اپنے ہی وقت پر ادا کرنا لازم ہو، اور اپنے وقت سے مقدم کرنا یا مؤخر کرنا جائز نہ ہو۔ لہٰذا کہنا ہوگا کہ جمع حقیقی جائز نہیں ہو سکتا ہے۔ بلکہ جمع صوری کی شکل جائز ہو سکتی ہے۔

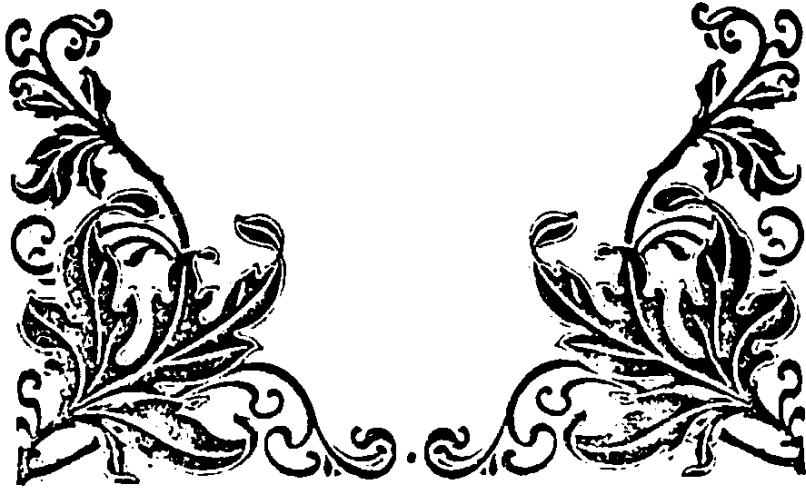
اشکال ص ۹۸ س ۲۵ فان اعتل معتل بالصلوٰۃ بعرفۃ وبجمع الخ۔ اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ آپ نے مختلف دلائل کے ذریعہ یہ ثابت کر دیا ہے کہ جمع حقیقی کہیں بھی جائز نہیں ہے۔ تو ہم آپ سے یہ سوال کرتے ہیں کہ میدان عرفات و مزدلفہ میں کیسے جائز ہے؟

اسی سطر کے اندر قیل لہ قد رأیناھم اجمعوا ان الامام بعرفۃ سے چار سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر امام میدان عرفات میں تمام نمازوں کی طرح ظہر کی نماز کو اپنے وقت میں ادا کرے۔ اور اسی طرح عصر کی نماز کو اپنے وقت میں ادا کرے۔ اور جمع حقیقی نہ کرے۔ نیز میدان مزدلفہ میں مغرب کی نماز کو اپنے وقت میں ادا کرے۔ اور عشاء کی نماز کو علیحٰدہ اپنے وقت میں ادا کرے۔ جیسا کہ دیگر ایام میں ادا کی جاتی ہیں۔ تو کہا جائے گا کہ امام نے بہت برا کیا ہے۔ اور اگر اس کے برخلاف مقیم یا مسافر یوم عرفہ اور یوم مزدلفہ کے علاوہ دیگر ایام میں مذکورہ نمازوں کو اپنے اپنے مخصوص وقت میں ادا کرے تو برا نہیں کہا جائے گا بلکہ قابل تعریف ہوتا ہے۔

تو اس سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ عرفات اور مزدلفہ کا حکم جمع حقیقی کے سلسلے میں بالکل علیحٰدہ ہے۔ اس لئے کہ اس کے ذریعہ سے استدلال کرنا ہرگز درست نہیں ہو سکتا ہے۔

دلیل (۹) ص ۹۸ س ۲۷ وکذالک کان اصحاب رسول اللہ ﷺ

من بعدہٖ یجمعون بینھما سے آخر باب تک کے اندر عمل صحابہ پیش کیا جاتا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں صاحب کتاب نے تین صحابہ کے عمل کو پیش فرمایا ہے۔ حضرت ابو عثمان نہدیؒ۔ سعد ابن مالکؓ، اور عبداللہ ابن مسعودؓ۔ اور ان حضرات کا عمل بھی سفر حج کے اندر جمع بین الصلوٰتین کے سلسلہ میں پایا جاتا ہے۔ لیکن جمع حقیقی نہیں کیا کرتے تھے بلکہ اول نماز کو مؤخر کر کے اور ثانی نماز کو مقدّم کر کے جمع صوری کے طور پر جمع فرمایا کرتے تھے۔ لہٰذا کہنا ہوگا کہ جمع حقیقی کی کوئی اصل نہیں ہے بلکہ جمع صوری کا ہی ثبوت ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلٰثہ کا مذہب ہے۔

بَابُ الصَّلٰوۃِ الوُسطٰی اَیُّ الصَّلٰوۃ

اس باب کے تحت میں صاحب کتاب آیت کریمہ حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطی میں سے صلوٰۃ الوسطی کی مصداق کی تعیین کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ اس کی تعیین کے سلسلے میں اوجز المسالک ج۲ ص۳۵ میں بائیس۲۲ اقوال نقل فرمائے ہیں، اور حضرت جی مولانا یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار ج۲ ص۳۲۵ میں اکیس۲۱ اقوال کے ساتھ ساتھ مزید تفصیلات بھی پیش فرمائی ہیں، ہم یہاں پر آپ کے سامنے آپ کے مزاج وصلاحیت کے اعتبار سے آٹھ۸ اقوال پیش کرتے ہیں، جس کو مزید تفصیل کی ضرورت ہو وہ مذکورہ حوالہ کی طرف رجوع کریں۔

قول نمبر ایک (۱) حضرت زید بن ثابت رضؓ، اسامہ بن زیدؓ، عبداللہ بن شدادؓ عروۃ بن الزبیرؓ، عبداللہ بن عمرؓ وغیرہ کے نزدیک صلوٰۃ وسطی کی مصداق ظہر کی نماز ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۹۹ ج۲۳ میں قال ابوجعفر فذہب قوم الی ماذکرنا وقالوا ہی الظہر کے مصداق ہیں۔

قول نمبر دو (۲) :- امام حسن بصریؒ، عوف بن ابراہیم نخعیؒ کے نزدیک صلوٰۃ الوسطی کی مصداق جمعہ کی نماز ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۰۱ ج۳ میں وقد قال قوم الی قولہ انما کان لصلوٰۃ الجمعۃ کے مصداق ہیں۔

قول نمبر تین (۳) :- امام ابوحنیفہؒ، امام احمد بن حنبلؒ، سفیان ثوریؒ، اسحاق بن راہویہؒ، داؤد ظاہریؒ اور جمہور فقہاء کے نزدیک صلوٰۃ وسطی کی مصداق عصر کی نماز ہے۔ امانی الاحبار ج۲ ص۳۵۴ ان کی دلیل ص۱۰۲ میں آنیوالی ہے

قول نمبر چار (۴) :- حضرت عبداللہ بن عباسؓ، امام قتادہؓ وغیرہ کے نزدیک صلوٰۃ وسطی کی مصداق مغرب کی نماز ہے۔

قول نمبر پانچ(۵): علامہ واحدیؒ اور فرقۂ امامیہ کے نزدیک صلوٰۃ الوسطیٰ کی مصداق عشاء کی نماز ہے۔

قول نمبر چھ(۶): علامہ ابوالحسنؒ، علی بن محمد سخاویؒ کے نزدیک صلوٰۃ الوسطیٰ کی مصداق وتر کی نماز ہے۔

قول نمبر سات(۷): امام شافعیؒ، امام مالکؒ، اور اہلِ مدینہ کے نزدیک صلوٰۃ الوسطیٰ کی مصداق فجر کی نماز ہے۔ ان کی دلیل کتاب کے ص۱۰۱ میں آنے والی ہے۔

قول نمبر آٹھ(۸): علامہ ابوالحسن ماوردیؒ کے نزدیک صلوٰۃ الوسطیٰ کی مصداق جماعت کی نماز ہے، ان آٹھوں اقوال میں سے نمبر ایک کے علاوہ میں سے باقی سب کے سب کتاب کے اندر ص۹۹ س۲۴ وخالفھم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں، لیکن ان میں جو آپس میں اختلاف ہے، وہ ضمنی طور پر اپنی اپنی جگہ آتا رہے گا۔

ائمہ کے دلائل

قائلین ظہر کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر ایک(۱): باب کے شروع میں حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ مذکورہ آیت کریمہ ظہر کی نماز کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے، اس لئے صلوٰۃ الوسطیٰ کی مصداق ظہر کی نماز ہے

حضرت زید بن ثابتؓ کی اس روایت کو صاحبِ کتاب نے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند نمبر ایک(۱): سند نمبر ایک کی روایت قابلِ تشریح ہے تو قریش کی ایک جماعت اکٹھا ہو کر بحث و مباحثہ کر رہی تھی تو حضرت

زید بن ثابتؓ کا وہاں سے گزر ہوا تو اس جماعت نے دو لڑکوں کو حضرت زید بن ثابتؓ کے پاس بھیجا تاکہ ان سے صلوٰۃ وسطیٰ کے سلسلہ میں سوال کریں، تو انہوں نے جواب دیا کہ صلوٰۃ الوسطیٰ ظہر کی نماز ہے، تو اس جماعت میں سے ایک آدمی نے کھڑے ہو کر کہا کہ اس آیت کریمہ کا شانِ نزول یہ ہے کہ حضورؐ ظہر کی نماز شدت گرمی میں پڑھایا کرتے تھے، تو حضورؐ کے پیچھے ایک دو صف اور اکثر لوگ قیلولہ اور تجارت میں مصروف رہا کرتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے آیت کریمہ حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطیٰ الآیۃ نازل فرمائی۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ یا تو لوگ اپنی غفلت سے باز آجائیں یا میں جا کر ان کے گھروں کو جلا دوں، تو اس شانِ نزول سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الوسطیٰ ظہر کی نماز ہے۔

نوٹ: ص ۹۹ / ۹ جو باب کی پہلی حدیث شریف ہے۔ اس میں عبارت فقام الیہ رجلان منہم فقال ہی الظہر، ایسی ہی عبارت حضرت جی مولینا یوسف صاحب کے نسخے میں بھی ہے، اس کا ترجمہ یہ ہوگا کہ قریش کی جماعت میں اور دو آدمی مزید براہ راست تحقیق کرنے کے لئے حضرت زید بن ثابتؓ کے پاس گئے اور فقال ہی الظہر میں قال کا فاعل حضرت زید بن ثابتؓ ہوگا، تو اس صورت میں آیت کریمہ کا شانِ نزول بیان کرنے والے حضرت زید بن ثابتؓ ہوں گے اور مولینا احمد علی لاہوریؒ کے نسخہ میں فقام الیہ رجلان نہیں ہے بلکہ فقام الیہ رجل منہم ہے۔ تو اس صورت میں فقال ہی الظہر میں فقال کا فاعل حضرت زید بن ثابتؓ نہیں ہوں گے، بلکہ قریش کی جماعت میں سے جو آدمی کھڑا ہوا تھا وہی قال کا فاعل ہوگا، اور آیت کریمہ کا شانِ نزول بیان کرنے والا یہی شخص ہوگا۔

دلیل نمبر دو (۲): صفحہ ۹۹ سطر ۱۹ حدثنا روح بن الفرج سے حضرت عبداللہ بن عمر کی روایت پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبدالرحمن بن افلحؓ فرماتے

میں کہ صحابہؓ کی جماعت نے حضرت عبدالرحمٰن ابن افلحؓ کو صلوٰۃ الوسطیٰ کے سلسلہ میں معلوم کرنے کیلئے بھیجا تو انہوں نے جاکر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو بتلایا تو حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے بتلایا کہ ان حضرات کو میرا سلام کہدینا کہ صلوٰۃ الضحیٰ کے بعد جو نماز آتی ہے اسی کے سلسلے میں ہم کہا کرتے تھے کہ صلوٰۃ الوسطیٰ ہے تو انہوں نے جاکر مرسلین کو بتلادیا اور ان کو تشفی ہونے کی وجہ سے دوبارہ حضرت ابن عمرؓ کے پاس بھیجا کہ آپ صراحت سے فرمادیں کہ وہ کون سی نماز ہے جس میں تحویل قبلہ ہوئی تھی اور تحویل قبلہ ظہر کی نماز میں ہونا سب کو معلوم ہے۔

نوٹ:۔ ابن عمرؓ کی سند میں انّ نفرًا من اصحابہ ارسلوہ اس عبارت کے اندر دو (۲) احتمال ہیں۔

احتمال نمبر (۱) اصحابہ کی ھا ضمیر کی مرجع حضورؐ ہیں جیسا کہ ہم نے حدیث شریف کی توضیح کے اندر اشارہ کردیا ہے۔

احتمال نمبر (۲) اصحابہ کی ھا ضمیر کی مرجع عبدالرحمٰن بن افلحؓ ہے تو اس صورت میں نفرؓ کے مصداق اصحاب رسول نہیں ہوں گے بلکہ نفرؓ کے مصداق عبدالرحمٰن بن افلحؓ کے اصحاب ہوں گے۔

قائلین ظہر کے دلائل کے جوابات

ان کی دلیل نمبر (۱) حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت ہے، اس کے پانچ جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب (۱) ص ۹۹ س ۲۵ فقالوا ما حدیث زید بن ثابتؓ سے تقریبًا تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت میں صلوٰۃ الوسطیٰ کے مصداق کے سلسلہ میں حضورؐ سے صراحۃً یا کنایۃً کوئی روایت ثابت نہیں ہے۔ بلکہ حضورؐ کے قول میں صرف اتنی بات ہے کہ جو لوگ نماز میں غفلت کرتے ہیں ان کے گھروں کو جلادیا جائے یا وہ لوگ باز آکر نماز کی پابندی

کریں ۔ اس سے آگے کلام رسولؐ میں اور کوئی بات نہیں ہے اور صلوٰۃ الوسطیٰ کے بارے میں حضرت زید بن ثابت رضؓ نے کلام رسول سے استدلال کرکے اپنی طرف سے کہا ہے حضورؐ سے روایت نہیں کی ہے ۔

جواب نمبر (۲) ص ۹۹ ولیس فی ھٰذہ الآیۃ عندنا دلیل علیٰ ذالک سے تقریبًا پانچ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ آیت کریمہ کے اندر بھی ظہر کی نماز کے صلوٰۃ الوسطیٰ ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس بات دلیل موجود ہے کہ تمام نمازوں کی محافظت کی جائے چاہے صلوٰۃ الوسطیٰ ہو یا صلوٰۃ الوسطیٰ کے علاوہ دوسری نمازیں ہوں، لہٰذا اس آیت کریمہ کے اندر ہر نماز میں محافظت کا حکم دیا گیا ہے، لیکن چونکہ ظہر کی نماز میں زیادہ غفلت اور سستی ہوتی ہے، اس لئے اللہ تعالیٰ نے اس نماز کے موقع پر اس آیت کریمہ کو نازل فرمایا ہے تاکہ اس نماز کے سلسلے میں جو غفلت اور سستی ہے وہ بالکل ختم ہو جائے ۔ نیز اصول کا ایک قاعدہ ہے اَلعبرۃ بعموم اللفظ لا لخصوص السبب، کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے ، اور اس آیت کریمہ کے لفظ کا عموم ہر نماز کو شامل ہے، اس لئے سبب کی خصوصیت یعنی ظہر کی نماز کی خصوصیت کے لئے اس آیت کریمہ کو ثابت نہیں کیا جاسکتا ۔

جواب نمبر (۳) ص ۱۰۰ وقد قال قوم ان قول رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہٰذا لم یکن لصلوٰۃ الظہر وانما کان لصلوٰۃ الجمعۃ الخ سے تقریبًا ساڑھے چھ سطروں میں جواب دیا جاتا ہے ۔ اور اس جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود رضؓ نے روایت فرمائی ہے کہ حضورؐ نے وعیدی کلمات ان لوگوں کے حق میں فرمائے ہیں جو جمعہ کی نماز میں سستی کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ وعیدی کلمات ظہر و جمعہ دونوں میں سستی کرنے والوں کے حق میں وارد ہوئے ہیں اور حضرت زید بن ثابت رضؓ نے ظہر کی نماز میں سستی کرنیوالوں کے حق میں وعیدی کلمات وارد ہونے کی وجہ سے ظہر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطیٰ سمجھا

تھا، حالانکہ کسی نماز میں سستی کرنے والوں کے حق میں وعیدی کلمات کا وارد ہونا اس نماز کے صلوٰۃ الوسطیٰ ہونے کی دلیل نہیں ہوسکتی ہے۔ جیسا کہ حضرت ابن مسعودؓ کی روایت میں جمعہ کی نماز میں سستی کرنے والوں کے حق میں وعیدی کلمات وارد ہوئے ہیں اور ابن مسعودؓ نے اس کی وجہ سے جمعہ کی نماز کے صلوٰۃ الوسطیٰ ہونے کا دعویٰ نہیں فرمایا اور نہ اس پر دلیل قائم کی، لہٰذا وعیدی کلمات کی وجہ سے ظہر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطیٰ کہنا درست نہیں ہوسکتا۔

نیز حضرت ابن مسعودؓ کی موافقت میں حضرت حسن بصریؒ نے بھی جمعہ میں سستی کرنے والوں کے حق میں وعیدی کلمات کا وارد ہونا فرمایا ہے۔

نوٹ:۔ جمعہ کو صلوٰۃ الوسطیٰ کہنے والوں نے اسی حدیث سے استدلال کیا ہے، ان کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہ حدیث عبداللہ بن مسعودؓ سے مروی ہے۔ انہوں نے خود اس حدیث سے استدلال کرکے جمعہ کی نماز کو صلوٰۃ الوسطیٰ نہیں کہا بلکہ اس کی ضد یعنی عصر کی نماز کو صریح الفاظ کے ساتھ صلوٰۃ الوسطیٰ کہا ہے جو آئندہ روایت میں آنے والی ہے۔ تو آپ کے لئے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت سے استدلال کرکے جمعہ کی نماز کو صلوٰۃ وسطیٰ ثابت کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے۔

جواب نمبر (۴):۔ صفحہ ۱۰۱ س ۱۰ **وقد روی عن ابی ھریرۃؓ خلاف ذالک ایضاً** الخ سے تقریباً سولہ۱۶ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت میں ہے کہ جس نماز میں سستی کرنے والوں کے حق میں وعیدی کلمات وارد ہوئے ہیں وہ عشاء اور فجر کی نماز ہے تو حضرت زید بن ثابتؓ کا وعیدی کلمات کی وجہ سے صلوٰۃ وسطیٰ پر استدلال کرنا کس طرح صحیح ہوسکتا ہے۔ جبکہ حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت کے مطابق وعیدی کلمات عشاء اور فجر کی نماز کے بارے میں

وارد ہوئے ہیں اور حضرت ابوہریرۃ رض نے ان وعیدی کلمات کی وجہ سے عشاء کی نماز کے صلوٰۃ الوسطی ہونے پر استدلال نہیں فرمایا ہے لہذا زید بن ثابت رض کی روایت سے ظہر کی نماز کو صلوٰۃ وسطی ہونے پر استدلال صحیح نہیں ہوسکتا ہے، نیز حضرت ابوہریرۃ رض کی حضرت سعید بن المسیب رض نے موافقت فرمائی ہے

قائلین عشاء پر رد

نوٹ :۔ عشاء کے قائلین نے حضرت ابوہریرۃ رض کی روایت سے اپنے دعوے میں استدلال کیا ہے، ان کو یہ جواب دیا جائے گا کہ حضرت ابوہریرۃ رض نے خود اپنی روایت سے استدلال کرکے عشاء کی نماز کو صلوٰۃ وسطی نہیں فرمایا ہے تو آپ کو کیا حق پہونچتا ہے کہ ان کی روایت سے استدلال کرکے عشاء کی نماز کو صلوٰۃ وسطی کہیں۔

نوٹ نمبر (۲) حضرت ابوہریرۃ رض کی روایات کے حل لغات

حضرت ابوہریرۃ رض کی روایت چار سندوں سے وارد ہوئی ہے ان میں سے تین سندوں کی متن میں حل لغات ضروری ہے

سند نمبر (۱) میں صفحہ ۱۰۰ س ۱۲ عظمًا سمینًا بمعنی موٹی ہڈی، مِرقاتین، مِرقاۃ کی جمع ہے بمعنی جانور کا کھر، یعنی جانوروں کے وہ پائے جو ہم پکاتے اور کھاتے ہیں۔ حَسَنَتَین یہ حَسَنَۃ کی تثنیہ ہے بمعنی عمدہ ہے، مطلب یہ ہوگا کہ وہ منافقین جو نماز میں حاضر ہونے میں سستی کرتے ہیں ان لوگوں کو اگر پتہ چل جائے کہ مسجد میں کھانا کھلایا جارہا ہے تو یقینا وہ لوگ شوق سے حاضر ہوجائیں گے اگرچہ کھانے میں جانوروں کی موٹی ہڈی اور کھُر مل جائیں انہی کی وجہ سے نماز میں حاضر ہوجائیں گے۔

حدیث نمبر (۲) صفحہ ۱۰۰ س ۱۴ میں لَوْ یَعْلَمُوْنَ مَا فِیْھِمَا لَاَتَوْھُمَا

ولو حبوًا کے معنی دونوں ہاتھ اور پیر اور سرین کے بل گھسٹتے ہوئے چلنا جیسا کہ شیر خوار بچہ چلا کرتا ہے۔

حدیث نمبر (۳) ص ۱۸/۱ رُقُودٌ، راقِدٌ کی جمع ہے بمعنی لیٹ کے سونے والے۔ عزون اس کی اصلیت کے سلسلے میں محشی نے کہا کہ یہ اصل میں عارون ہے۔ جو عاری کی جمع ہے، یعنی ننگے پڑے رہنے والے، لیکن حضرت جی مولانا یوسفؒ نے امانی الاحبار ص ۲۴۳/۲ کے اندر علامہ بدرالدین عینی کے حوالہ سے بیان فرمایا ہے کہ اس کی اصل عزون ہے جو عزۃ کی جمع ہے جس کے معنی حلقہ بنا کر بیٹھنا

ص ۲۰/۱ فاضرمہا بمعنی جلادینا۔

جواب نمبر (۵) ص ۲۵/۱ وقد روی عن جابر بن عبداللہ خلاف ذالک کلہ الخ سے تقریبًا ساڑھے پانچ سطروں میں یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے جن لوگوں کے حق میں وعیدی کلمات فرمائے ہیں وہ نماز کے ساتھ خاص نہیں ہیں بلکہ نماز اور جہاد اور اس جیسے امور جن میں حاضر ہونا لازم ہوتا تھا ان سب چیزوں میں سستی کرنے والوں کے حق میں یہ کلمات فرمائے ہیں، لہٰذا محض وعیدی کلمات کی وجہ سے ظہر کی نماز کو صلوٰۃ وسطی قرار دینا صحیح نہیں ہوسکتا ہمارے مذکورہ پانچوں جوابات سے یہ بات معلوم ہوگئی ہے کہ حضرت زید بن ثابتؓ کی روایت سے صلوٰۃ وسطی پر استدلال کرنا درست نہیں ہوسکتا۔

دلیل نمبر (۲) کا جواب ۱۔ ص ۱/۱ فلمّا انتفی بما ذکرنا ان یکون فیما روینا عن زید بن ثابت فی شئی من ذالک دلیل رجعنا الی ما روی عن ابن عمرؓ الخ ان کی دلیل نمبر ۲، یہ تھی کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے فرمایا تھا کہ صلوٰۃ الوسطی وہ نماز ہے جس کے اندر تحویل

قبلہ ہوئی تھی اور تحویل قبلہ کا ظہر کی نماز میں ہونا مسلّم ہے تو ان کی اس دلیل کے دو جواب دئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر (۱) ص۱۰۱ س۲ رجعنا الی ماروی عن ابن عمرؓ فاذا لیس فیہ حکایۃ عن النبیؐ سے ڈیڑھ سطر کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت کے اندر حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی جانب سے صلوٰۃ الوسطی پر کوئی صراحت نہیں ہے، بلکہ حضرت ابن عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے ظہر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطی فرمایا ہے اور جب صحابی کا اجتہاد دوسرے صحابی کے اجتہاد اور قول رسول کے معارض ہو جائے تو حجت نہیں بنتا ہے۔ اس لئے ابن عمرؓ کی روایت آپ کی دلیل نہیں بن سکتی۔

جواب نمبر (۲) ص۱۰۱ س۳ وقد روی عنہ من غیر ھٰذا الوجہ خلاف ذالک سے دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے صلوٰۃ الوسطی کے بارے میں خود اس کے خلاف روایت موجود ہے چنانچہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے صراحت کے ساتھ فرمایا ہے کہ صلوٰۃ الوسطی عصر کی نماز ہے، معلوم ہوا کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے متعارض روایات ثابت ہیں، جب ان کی روایات کے درمیان تعارض واقع ہوا ہے تو ان کی روایت سے استدلال کرنا بلا کسی دوسری دلیل کے کیسے درست ہوسکتا ہے۔

قائلین فجر کے دلائل: ص۱۰۱ س۵ فلمّا تضاد امّا روی فی ذالک عن ابن عمرؓ دل ھٰذا علی انہ لم یکن عندہ فیہ شئی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم رجعنا الی ما روی عن غیرہ الخ سے تقریباً دس سطروں کے اندر قائلین فجر کی جانب سے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا

ہے کہ صلوٰۃ الوسطی فجر کی نماز ہے۔ اس پر دلیل یہ قائم کی ہے کہ مذکورہ آیت کریمہ کے اندر وقوموا للہ قانتین کا اضافہ ہے اور قنوت فجر کے اندر پڑھی جاتی ہے، لہذا صلوٰۃ الوسطی وہ نماز ہوگی جس کے اندر قنوت پڑھی جاتی ہے اور عبداللہ ابن عباسؓ نے فجر کی نماز کے اندر رکوع سے پہلے قنوت پڑھی ہے تو یہ اس کی واضح دلیل ہے کہ صلوٰۃ الوسطی فجر کی نماز ہے۔

صاحب کتابؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے، نیز حضرت ابوالعالیہ فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ میں حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ کے پیچھے نماز پڑھ رہا تھا تو صحابیٔ رسولؐ میں سے ایک نے کہا کہ یہی صلوٰۃ الوسطی ہے تو اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الوسطی فجر کی نماز ہے، جس کے اندر دعاء قنوت پڑھی جاتی ہے۔

نوٹ:- یہی وتر کے قائلین کی دلیل ہے جیسا کہ علامہ سخاویؒ نے وتر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطی کہا ہے اس لئے کہ وتر کی نماز کے اندر بھی دعاء قنوت ہوتی ہے۔

سات جوابات حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے سات جوابات دئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر (۱) ص ۱۰۱ س ۱۴ وقد خولف ابن عباس فی ھذہ الخ سے تقریباً گیارہ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت زید ابن ارقم انصاریؓ، سفیان ثوریؒ، امام مجاہد، عامر شعبی اور جابر ابن زید ان سب حضرات نے متفقہ طور پر کہا ہے کہ مذکورہ آیت کریمہ کے اندر قنوت سے دعاء قنوت مراد نہیں ہے۔ بلکہ قنوت سے اطاعت اور کلام و گفتگو سے سکوت اختیار کرنا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مذکورہ آیت کریمہ کے شانِ نزول میں سے ایک یہ بھی ہے کہ حضرات صحابہ کرام نماز کی نیت باندھنے کے بعد آپس میں اپنے کاروبار اور تجارت کے سلسلہ میں ایک دوسرے سے گفتگو اور مشورہ

کرتے تھے تو اللہ تعالیٰ نے گفتگو اور مشورہ سے روکنے کے لئے آیت کریمہ وَقُومُوا لِلّٰہِ قَانِتِینَ نازل فرمائی ہے، لہٰذا مذکورہ آیت کے اندر دعاء قنوت پڑھنا ہرگز مراد نہیں ہے، بلکہ ہر نماز کے اندر سکون و سکوت اختیار کرنا مراد ہے، اس لئے حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت کے ذریعہ سے صلوٰۃ الوسطیٰ پر استدلال کرنا درست نہیں ہوسکتا

جواب نمبر (۲) ص ۱۰۱ س ۲۵ وقد انکر قوم ان یکون ابن عباس کان یقنت فی صلوٰۃ الصبح الخ سے تقریباً دو سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ اور اس عبارت کے اندر قوم کے مصداق عمر ابن میمون اسود بن یزید سعید بن جبیر عمران بن الحارث اور امام مجاہد ہیں یہ حضرات فرماتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ ابن عباس ہمیشہ فجر کی نماز کے اندر قنوت نہیں پڑھا کرتے تھے اور آیت کریمہ کے اندر امر کے صیغہ کے ساتھ قنوت کا حکم فرمایا ہے۔ جو وجوب کو مستلزم ہے تو اگر آیت کریمہ میں ابن عباس کے نزدیک دعاء قنوت مراد ہوتی تو ابن عباس فجر کی نماز میں کبھی بھی قنوت کو ترک نہ فرماتے، جب انہوں نے قنوت کو ترک فرمایا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک بھی آیتِ کریمہ میں دعاءِ قنوت پڑھنا مراد نہیں ہے بلکہ سکوت اختیار کرنا مراد ہے جو ہر نماز کے اندر واجب ہے، لہٰذا ابن عباسؓ کی روایت سے صلوٰۃ الوسطیٰ پر استدلال درست نہیں ہوسکتا۔

جواب نمبر (۳) ص ۱۰۱ س ۲۶ وقد روی عن ابن عباس سے تین سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ نے صبح کی نماز کو جو صلوٰۃ الوسطیٰ فرمایا ہے اس کی علت وقوموا للہ قانتین نہیں ہے، بلکہ اس کی علت دوسری ہے اور وہ یہ ہے کہ صبح کی نماز رات کی تاریکی اور دن کی سفیدی کے درمیان ہوا کرتی ہے تو

تو اس درمیان ہونے کی وجہ سے ابن عباسؓ نے صلوٰۃ الوسطیٰ کہدیا تھا، لہٰذا ابن عباسؓ کے قول میں جس میں صلوٰۃ الوسطیٰ کا ذکر ہے اس سے وہ صلوٰۃ الوسطیٰ مراد نہیں ہے جو مذکورہ آیت کریمہ کے اندر مذکور ہے۔

جواب نمبر (۴) ص۱۰۱ س۲۹ وقد یحتمل ایضًا ان یکون قول اللہ عزوجل "وقوموا للہ قانتین" سے تقریبًا دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ یہ آیت کریمہ فجر کی نماز کے بارے میں نازل ہوئی ہے لیکن قوموا للہ قانتین سے مراد طول قیام ہے کہ فجر کی نماز کے اندر طول قیام کا حکم کیا گیا ہے جیسا کہ حضورؐ سے جب سوال کیا گیا تھا کہ کون سی نماز زیادہ افضل ہے تو آپؐ نے فرمایا کہ وہ نماز جس کے اندر طولِ قنوت ہو اور طول قنوت بمعنی طول قیام کے ہے اس لئے کہ اگر قنوت سے بھی دعاء قنوت مراد لی جائے تو طولِ قنوت کوئی معنی نہیں رکھتا ہے۔

صاحب کتاب اس مضمون کی روایت کو باب القراءۃ فی رکعتی الفجر کے تحت ص۱۷۶ میں حضرت جابر بن عبداللہؓ اور عبداللہ بن حبشیؓ سے نقل فرمائیں گے۔

جواب نمبر (۵) ص۱۰۲ س۲ وقد روی عن عائشۃ سے ایک سطر کے اندر یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت صدیقہؓ فرماتی ہیں کہ فجر کی نماز کو طول قیام کی وجہ سے دو رکعت پر رکھا گیا ہے، لہٰذا آیت کریمہ کے اندر فجر کی نماز میں طول قیام کا تقاضا کیا گیا ہے نہ کہ فجر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطیٰ قرار دینا مناسب ہے۔

نوٹ: یہاں پر اس بات کی طرف اشارہ کیا گیا ہے کہ حجۃ اللہ البالغہ ص ج۲ اور طحاوی شریف باب الوقت الذی یصلی فیہ الفجر کے آخر میں ص۱۰۸ ج۱ اور باب صلوٰۃ المسافر ص۲۴۱ ج۱ میں حضرت عائشہؓ کی روایت موجود ہے کہ جب نماز فرض کی گئی تو کل گیارہ رکعتیں فرض

کی گئی تھیں۔ مغرب میں تین رکعت اور باقی ہر نماز میں دُو دُو رکعت اور جب حضورؐ مدینۃ المنورہ ہجرت کر کے تشریف لے گئے اور اللہ نے اسلام کو شوکت عطا فرمائی اور نماز اور عبادات کے اندر لوگوں کی رغبت میں اضافہ ہوگیا تو اللہ تعالیٰ نے ظہر، عصر اور عشاء میں دُو دُو رکعتیں اور اضافہ فرمایا اور مغرب میں ضیقِ وقت کی وجہ سے اضافہ نہیں فرمایا اور فجر نوم وکسل کا وقت ہے اس لئے فجر میں اضافہ نہیں فرمایا۔ لیکن طولِ قرأت کو مستحب قرار دیا۔

جواب نمبر (۶) صفحہ ۱۰۲/۳ وقد یحتمل ان یکون قولہ وقوموا للہ قانتین سے ایک سطر کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ مذکورہ آیت کریمہ کے اندر اللہ نے طولِ قیام، طولِ رکوع، طول سجود خفض الجناح، غض البصر، وغیرہ کا ارادہ فرمایا ہے اور یہ ہے کہ صلوٰۃ الوسطیٰ اور اس کے علاوہ تمام نمازوں کے بارے میں ہے۔

جواب نمبر (۷) صفحہ ۱۰۲/۴ وقد روی عن ابن عباسؓ سے تقریبًا دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے عصر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطیٰ فرمایا ہے تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایات میں تعارض واقع ہونا واضح ہوتا ہے، اس لئے ان کی روایت سے صلوٰۃ الوسطیٰ پر استدلال درست نہیں ہوسکتا، دوسری روایت تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔

قائلین عصر کے دلائل: اب تک قائلین ظہر وجمعہ، وعشاء وفجر پر رد کیا گیا تھا، اب صفحہ ۱۰۲/۶ فلما اختلف عن ابن عباسؓ فی ذالک اردنا ان ننظر فیما روی عن غیرہ سے قائلین عصر کے دلائل پیش کرنے جا رہے ہیں، لیکن قبل اس کے کہ ان کے دلائل پیش کئے جائیں ان کے اوپر ایک اہم ترین اشکال وارد ہوتا

ہے. اس کو نقل کر کے جواب دینا ضروری سمجھا جاتا ہے اس کے بعد جواب دیئے جائیں گے.

وارد ہونیوالا اعتراض ص ۱۰۲ س ۶ وذهب ایضامن ذهب الی انها غیر العصر سے تقریباً

بارہ سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا گیا ہے کہ حضرت حفصہؓ اور حضرت عائشہؓ اور حضرت ام کلثومؓ سے آیت کریمہ کی قرأت یوں ثابت ہے.

حافظوا علی الصلوات والصلوٰۃ الوسطیٰ وصلوٰۃ العصر، اس کے اندر صلوٰۃ الوسطیٰ کے بعد صلوٰۃ العصر کا اضافہ ہے اور صلوٰۃ العصر کا عطف صلوٰۃ الوسطیٰ پر کیا گیا ہے اور یہ قاعدہ بھی مسلّم ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مغایرت ہوا کرتی ہے جیسا کہ جاءنی زیدٌ وعمروٌ میں جو زید ہے وہ عمرو نہیں ہوسکتا ہے. ایسا ہی جو صلوٰۃ العصر ہوگی وہ صلوٰۃ الوسطیٰ نہیں ہوسکتی، یہ روایت چار سندوں کے ساتھ نقل کی گئی ہے.

حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا سے ۲ دو سندوں کے ساتھ. اور

حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے ۲ دو سندوں کے ساتھ.

لیکن حضرت عائشہؓ کی دوسری سند میں نظر ہے اس لئے کہ یہ حضرت عائشہؓ کی روایت نہیں ہے، بلکہ حضرت ام کلثومؓ کی روایت ہے

جوابات

اس اشکال کے تین جواب دیئے جاتے ہیں

جواب نمبر (۱) ص ۱۰۲ س ۱۸ ولیس فی ذالک دلیلٌ عندنا سے دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ

عطف کی ۲ دو قسمیں ہیں.

نمبر (۱) ذات کا عطف ذات کے اوپر جیسا کہ جاءنی

زَیْدٌ و عَمْرٌو میں ذات ہے، عمرو کا عطف ذاتِ زید پر ہو رہا ہے، ایسی صورت میں مغایرت لازم ہوتی ہے۔

نمبر (۲) صفت کا عطف صفت کے اوپر جیسا کہ جاءنی زیدن الکریم والعاقلُ کے اندر ہے کہ اس کے اندر زید ایک ذات ہے، اس کی دو صفتیں ہیں، جن میں سے ایک کا عطف دوسرے پر ہو رہا ہے تو اس صورت میں مغایرت لازم نہیں ہوتی ہے، بلکہ اتحاد لازم ہوتا ہے اور مذکورہ آیت کریمہ کے اندر عطف کی پہلی صورت نہیں ہے جس میں مغایرت لازم ہوا کرتی ہے۔ بلکہ عطف کی دوسری صورت ہے جس میں مغایرت لازم نہیں ہوا کرتی۔

کہ نماز ایک ایسی شئی ہے کہ اس کے دو صفتی نام ہیں، صلوۃ الوسطی اور صلوۃ العصر ان دونوں میں ایک کا عطف دوسرے پر ہونے کی وجہ سے مغایرت لازم نہیں آتی، اس لئے تمہارا اشکال قابلِ قبول نہیں ہے، نیز ہمیں یہ جواب اس قرأت کے اعتبار سے دینے کی ضرورت پیش آئی ہے، جو روایت حفصہؓ میں ہے اور موجودہ قرأت مشہورہ کے اعتبار سے صلوۃ العصر کا اضافہ نہیں ہے، اس لئے یہ جواب دینے کی ضرورت نہیں ہے اور خود موجودہ قرأت تمہارے اشکال کے لئے حجّتِ دافع بن سکتی ہے

جواب نمبر (۲) ص ۱۰۲ / س ۲۰ وقد رُوِیَ أن الّذی کانَ فی مصحف حفصۃؓ سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ جواب پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت حفصہؓ کے مصحف کے اندر حافظوا علی الصّلوات والصّلوۃ الوسطی وھی صلوۃ العصر کا لفظ ہے تو اس صورت کے اندر نہ تمہارا نحوی اشکال وارد ہو سکتا ہے اور نہ ہمیں جواب دینے کی ضرورت ہے۔

جواب نمبر (۳) ص ۱۰۲ س ۲۴ وقد روی عن البراء بن عازب فی ذالك مایدل علی نسخ ماروی عن حفصۃ رضی اللہ عنہا وعائشۃ رضی اللہ عنہا وام کلثوم رضی اللہ عنہا سے تقریباً چھ سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت حفصہ رضی اللہ عنہا اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور حضرت ام کلثوم رضی اللہ عنہا کی مذکورہ روایت منسوخ ہے، اس کی صورت یوں ہے کہ حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیت کریمہ دو مرتبہ نازل ہوئی ہے، نزول اول میں صلوٰۃ الوسطی کے بعد صلوٰۃ العصر کا بھی اضافہ تھا اور نزول ثانی میں صلوٰۃ العصر کا اضافہ نہیں تھا۔ بلکہ صرف صلوٰۃ الوسطی تک تھا تو ہم کو نزولِ ثانی سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں۔

نمبر (۱) نزول ثانی سے عصر کی نماز کے صلوٰۃ الوسطی ہونے کو منسوخ کر دیا گیا ہے۔

نمبر (۲) عصر کی نماز کے دو نام ہیں جیسا کہ ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے تو نزولِ ثانی سے ایک نام کی تلاوت کو منسوخ کر دیا گیا ہے لیکن حکم باقی ہے یعنی صلوٰۃ الوسطی کا مصداق صلوٰۃ العصر ہے اس طرح کے نسخ کو مفسرین کی اصطلاح میں منسوخ التلاوۃ دون الحکم کہا جاتا ہے۔

نوٹ: تفسیرات احمدیہ ص۱۸ میں نسخ کی چار قسمیں بیان کی گئی ہیں

نمبر (۱) منسوخ الحکم والتلاوۃ، یعنی تلاوت و حکم دونوں منسوخ ہیں، جیسا کہ سورۂ احزاب دو سو یا تین سو آیات پر مشتمل تھی ان میں سے قرآن مجید میں جو موجود ہے ان کے علاوہ جو آیتیں تھیں ان کی تلاوت اور حکم دونوں منسوخ ہیں۔

نمبر (۲) منسوخ التلاوۃ دون الحکم جیسا کہ الشیخ والشیخۃ الآیۃ اس آیت کریمہ کا حکم باقی ہے لیکن تلاوت منسوخ ہے۔

اسی طرح ہمارے زیر بحث مسئلہ میں صلوٰۃ العصر کی تلاوت منسوخ ہے، لیکن حکم باقی ہے۔

نمبر (۳) منسوخ الحکم دون التلاوۃ جیسا کہ سورۂ کافرون کہ اس سورت کا حکم باقی نہیں ہے۔ لیکن تلاوت باقی ہے۔

نمبر (۴) منسوخ المطلق بالمقید اسی کو منسوخ الصفۃ بھی کہا جاتا ہے۔ یعنی حکم عام کو کسی صفت کی ذریعہ سے مقید کر کے حکم عام اور مطلق کو منسوخ کر دیتا ہے جیسا کہ آیتِ وضو میں مطلقاً پیر دھونے کا حکم ہے۔ لیکن حدیث مسح علی الخفین نے آکر آیت کریمہ کے اطلاق اور عمومیت کو منسوخ کر کے مقید کر دیتا ہے۔

مطلب یہ ہوگا کہ فاغسلوا ارجلکم حال عدم الخف،

اب سنو! قائلین عصر کی دلیل۔ کہ اب تک ظہر، عشاء، اور وتر اور فجر کی قائلین کی دلیل پیش کر کے ان پر رد کیا گیا تھا، اب قائلین عصر کی طرف سے دلیل قائم کر کے باب ختم کیا جاتا ہے۔ ان کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر (۱) ص ۱۰۳ س ۱ سے تقریباً چوبیس ۲۴ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ ما قبل کی تمام روایات مضبوطی کے ساتھ کسی ایک دعویٰ کو بھی ثابت نہیں کرتی ہے بلکہ ہر ایک کے اندر دوسرے احتمالات بھی موجود ہیں، اس لئے وہ روایات صلوٰۃ الوسطیٰ کی تعیین پر حجت نہیں بن سکیں تو ہم اس سلسلہ میں ایسی روایات تلاش کرتے ہیں کہ جن میں نبی کریم صلعم سے صراحت کے ساتھ صلوٰۃ الوسطیٰ کی تعیین ثابت ہو چنانچہ ہم نے تلاش کر کے دیکھا تو ہمیں روایت مل گئی ہے غزوۂ خندق کے زمانہ میں جنگ کی مصروفیت کی وجہ سے عصر کی نماز میں تاخیر ہوگئی۔ یہاں تک کہ سورج غروب ہونے کے قریب ہوگیا، تو حضور اکرم ص نے

خندق کے کنارے اور ڈھال پر بیٹھ کر فرمایا کہ اے اللہ جن لوگوں نے ہم کو صلوٰۃ الوسطی سے محروم کر دیا ہے۔ ان کے قلوب، ان کے بیوت اور ان کے قبروں کو آگ سے بھر دیجئے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الوسطی عصر ہی کی نماز ہے، چنانچہ حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ فرماتے ہیں کہ ہم غزوۂ احزاب سے پہلے صبح کی نماز کو صلوٰۃ الوسطی سمجھتے تھے، لیکن جب غزوۂ احزاب کے موقعہ پر نبی کریم صلعم نے قبائلِ عرب اور دشمنانِ اسلام کو بددعا دیتے ہوئے عصر کی نماز کے صلوٰۃ الوسطی ہونے کی صراحت فرمادی تو ہم عصر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطی سمجھنے لگے، تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ صلوٰۃ الوسطی عصر کی ہی نماز ہے،

صاحبِ کتاب نے اس مضمون کی روایت کو پانچ صحابہ کرامؓ سے گیارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت علیؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۳) حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۴) حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۵) حضرت سمرہ بن جندبؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

تو ان متواتر سندوں کے ساتھ مرفوع حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ صلوٰۃ الوسطی عصر کی نماز ہے، نیز عصر کے مخالفین نے بہت زور شور کے ساتھ حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے عصر کے خلاف صلوٰۃ الوسطی ثابت کرنے کے لئے کوشش کی تھی اور یہاں پر حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی مرفوع روایت سے عصر کی نماز کا صلوٰۃ الوسطی ہونا واضح ہو چکا ہے۔ اس لئے عصر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطی تسلیم کرنا لازم ہوگا۔

نوٹ:۔ ص۱۰۳ س۱ اِنَّہٗ قید یوم الخندق علیٰ فرضۃ

من فرض الخندق ۔ فرضۃ، بمعنی خندق کا ڈھال، یعنی حضورؐ نے خندق کے ڈھال پر بیٹھ کر کفار کو بد دعا دی تھی ۔

دلیل نمبر (۲) ص ۱۰۳ س ۲۴ وقد قال بذالک ایضاً جلّۃ من اصحاب رسول اللہ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ دورِ نبوت کے بعد دورِ صحابہ میں اجلّہ صحابہ کرام نے اس بات پر فتویٰ دیا ہے کہ صلوٰۃ الوسطی عصر کی نماز ہے۔ اسلئے ہم کو بھی تسلیم کر لینا چاہئے کہ صلوٰۃ الوسطی عصر کی نماز ہے ۔

صاحب کتاب نے اس مضمون کے فتوی کو چار صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ۔

صحابی نمبر (۱) حضرت ابی بن کعبؓ ۔
صحابی نمبر (۲) حضرت ابو سعید خدریؓ ۔
صحابی نمبر (۳) حضرت علی کرم اللہ وجہہؓ ۔
صحابی نمبر (۴) حضرت ابو ہریرۃ رضؓ ۔

حضرت ابو ہریرۃ کی روایت قابلِ تشریح ہے کہ حضرت عبد الرحمن بن لبیبہؓ نے حضرت ابو ہریرۃؓ سے صلوٰۃ الوسطی کے متعلق سوال کیا تو حضرت ابو ہریرۃؓ نے جواب دیا کہ قرآن پڑھتا جاؤں تم نماز کے مصداق سمجھتے جانا چنانچہ حضرت ابو ہریرہ نے ظہر کی نماز کے متعلق اقم الصَّلوٰۃ لِدلوک الشمس پڑھا اور مغرب کے متعلق اِلیٰ غسق اللیل اور عشاء کے متعلق وَ مِن بعد صَلوٰۃ العشاء اور فجر کے متعلق اِن قراٰن الفجر کان مشھودًا اور عصر کے متعلق حافظوا علی الصَّلوٰتِ وَالصَّلوٰۃ الوسطی پڑھا اور کہا کہ صلوٰۃ الوسطی عصر ہی ہے ۔

صلوٰۃ الوسطی کی وجہ تسمیہ } ص ۱۰۴ س ۲ فان قال قائلٌ ولو سمیت الصلوٰۃ الوسطی صلوٰۃ العصر، یہاں سے یہ اشکال

کیا جاتا ہے کہ عصر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطیٰ نام رکھنے کی وجہ تسمیہ کیا ہے؟

ص۱۰۱ س۴ قیل لہ، سے آخر باب تک کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ اس کی وجہ تسمیہ کے سلسلے میں دو قول ہیں۔

قول نمبر (۱) سطر تین فقال قوم سے تقریباً ایک سطر کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ عصر کی نماز سے پہلے دو نمازیں صلوٰۃ نہاریہ ہیں یعنی فجر اور ظہر اور عصر کی نماز کے مابعد دو نمازیں صلوٰۃ لیلیہ ہیں یعنی مغرب اور عشاء۔ تو معلوم ہوا کہ عصر کی نماز بیچ میں ہے اسلئے اس کو صلوٰۃ الوسطیٰ کہا جاتا ہے۔

قول نمبر (۲) سطر نمبر چار وقال آخرون سے پیش کیا جاتا ہے کہ طحاوی شریف ص۱۰۱ س۴ میں اور علامہ سیوطیؒ نے خصائص کبریٰ میں ابو عبدالرحمٰن، عبداللہ ابن محمد بن عائشہ کے طریق سے وجہ تسمیہ یہ نقل کیا ہے کہ جب حضرت آدم علیہ السلام کو دنیا میں اتارا گیا تو رات میں اتارا گیا تھا، تو جب فجر کا وقت ہوا تو رات کی تاریکی سے نجات اور توبہ کی قبولیت کے شکریہ میں ایک رکعت اور دن کی روشنی حاصل ہونے کے شکریہ میں ایک رکعت دو رکعت نماز ادا فرمائی تو اللہ تعالیٰ نے امت محمدیہ پر دو رکعت نماز فجر فرض ادا فرمایا، اور حضرت ابراہیمؑ جب حضرت اسحاقؑ کو ذبح فرمارہے تھے تو اللہ تعالیٰ نے ان کے فدیہ میں ایک مینڈھا نازل فرمایا تو اس وقت شکرانہ کے طور پر چار رکعت نماز ادا فرمائی اور یہ ظہر کے وقت میں تھا، ایک رکعت خدا کے شکریہ میں، دوسری رکعت اپنے بیٹے سے رفع غم کے شکریہ میں، تیسری رکعت قد صدقت الرؤیا یعنی اللہ کی طرف سے سچائی اور قبولیت کی سند ملنے کے شکریہ میں، چوتھی رکعت اپنے بیٹے کے صبر کے شکریہ میں، اور جب اللہ نے حضرت عزیرؑ کو سو سال کے بعد

زندہ فرمایا اور ایک قول کے مطابق جب اللہ نے ان کی مغفرت فرمائی
تو چار رکعت شکرانہ ادا فرمائی اور یہ عصر کے وقت میں تھا تو اللہ نے
عصر کی نماز فرض کر دی، اور جب حسنات الابرار سیئات المقربین کے
قبیل سے حضرت داؤدؑ سے لغزش ہوگئی اور اللہ نے ان کی مغفرت فرمادی
تو غایت درجہ خشوع وخضوع کے ساتھ شکریہ کے طور پر چار رکعت کی نیت
باندھ لی۔ لیکن تیسری رکعت میں تھک جانے کی وجہ سے بیٹھ کر ختم کر دی
اور یہ مغرب کے وقت میں تھا، تو اللہ نے مغرب کی نماز فرض فرمادی، اور
سب سے پہلے عشاء کی نماز پڑھنے والے حضرت محمد مصطفیٰ ﷺ ہیں چنانچہ علامہ
سیوطیؒ نے خصائص کبریٰ میں حدیث شریف نقل فرمائی ہے اعتموا
بھٰذہ الصَّلوٰۃ فانکم قد فُضِّلتُم بِھا علیٰ سائرِ الاُمَمِ اس سے
معلوم ہوتا ہے کہ سب سے پہلے عشاء کی نماز نبی کریم صلعم پر فرض کی گئی تھی تو
اب معلوم ہوا کہ فرضیت کے اعتبار سے سب سے پہلی نماز نماز فجر ہے اور
سب سے آخری نماز نماز عشاء ہے اور ان دونوں کے بیچ وبیچ عصر کی نماز
ہے۔ اسی لئے عصر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطیٰ کہا جاتا ہے۔ ان میں سے فجر کی
نماز کے علاوہ باقی تمام نمازوں کی فرضیت کے سلسلے میں علامہ فقیہ ابوعلی
حسین بن یحییٰ بخاریؒ نے اپنی کتاب روضۃ العلماء میں اس کے خلاف
نقل کیا ہے کہ ظہر کی نماز کے مسئلہ میں ذبح کے بارے میں حضرت اسحٰقؑ
نہیں ہیں بلکہ حضرت اسمٰعیلؑ ہی ہیں، کیونکہ حضرت ابراہیمؑ حضرت اسمٰعیلؑ ہی
کو ذبح کرنے کے لئے لے گئے تھے۔

اور عصر کی نماز میں حضرت عزیرؑ کا واقعہ نہیں ہے بلکہ حضرت یونسؑ
کا واقعہ ہے کہ جب وہ مچھلی کے پیٹ سے باہر نکلے تو چار رکعت نماز شکرانہ
ادا فرمائی ہے، ایک رکعت رات کی تاریکی کی ظلمت سے اور دوسری
رکعت سمندر کے پانی کی ظلمت سے اور تیسری رکعت مچھلی کے پیٹ کی

ظلمت سے نجات کے شکریہ میں پڑھی ہے اور چوتھی رکعت کے بارے میں بعض لوگوں نے کہا کہ جس مچھلی نے حضرت یونسؑ کو نگل لیا تھا اس کو ایک دوسری مچھلی نے نگل لیا تھا تو یہ ایک دوسری ظلمت ہوگئی تو چوتھی رکعت ادا فرمائی اور بعض لوگوں نے کہا کہ چوتھی رکعت ذلّت کی ظلمت سے نجات کے شکرئے میں ادا فرمائی ہے۔

اور مغرب کی نماز میں حضرت داؤد کا واقعہ نہیں ہے بلکہ حضرت عیسیٰؑ کا واقعہ ہے کہ ایک رکعت اپنی ذات سے الوہیت کی نفی میں، اور دوسری رکعت اپنی والدہ حضرت مریم علیہا السّلام سے الوہیت کی نفی میں اور تیسری رکعت ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے الوہیت کے اثبات میں ادا فرمائی ہے۔

اور عشاء کی نماز کے بارے میں آنحضورؐ نہیں ہیں بلکہ حضرت موسیٰؑ کا واقعہ ہے کہ ایک رکعت اپنی بیوی سے رفعِ غم کے شکرئے میں اور دوسری رکعت اپنی اولاد سے رفعِ غم کے شکرئے میں اور تیسری رکعت اپنے بھائی حضرت ہارونؑ سے رفعِ غم کے شکرئے میں اور چوتھی رکعت اپنے دشمن فرعون سے نجات پانے کے شکریے میں ادا فرمائی ہے۔

بعض لوگوں نے کہا کہ دریائے نیل پار ہونے کے بعد میدان تیہ میں یہ نماز ادا فرمائی ہے اور بعض لوگوں نے کہا کہ کوہِ طور میں رب کریم سے ملاقات کے موقع پر یہ نماز ادا فرمائی ہے تو روضۃ العلماء کی اس توجیہ کے اعتبار سے عصر کی نماز کو صلوٰۃ الوسطیٰ نہیں قرار دیا جاسکتا، اس لئے کہ اس صورت میں عصر کی نماز بیچ میں نہیں آتی ہے اس لئے صاحب کتاب نے پہلی توجیہ کو نقل فرمایا ہے۔

بَابُ الْوَقْتِ الَّذِیْ یُصَلَّی فِیْهِ الْفَجْرُ اَیُّ وَقْتٍ هُوَ

اب تک جو اوقات صلوٰۃ کے سلسلے میں بحثیں ہو رہی ہیں وہ سب وقت کے جواز کے سلسلے میں تھیں، اب یہاں سے وقت کی فضیلت کو بیان کرنے جا رہے ہیں، چنانچہ سب سے پہلے نماز فجر کے وقت فضیلت کے سلسلے میں بحث فرما رہے ہیں تو فجر کے وقت فضیلت کے سلسلے میں نیل الاوطار ج ۱ ص ۳۱۹، معارف السنن ج ۲ ص ۳۵، الکوکب الدری ج ۱ ص ۹۵، فتح الملہم ج ۲ ص ۲۱۱، اوجز المسالک ج ۱ ص ۷، بذل المجہود ج ۱ ص ۲۴۴، بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۹۷، مغنی ابن قدامہ ج ۱ ص ۲۳۷، امانی الاحبار ج ۲ ص ۳۶۵، اور ج ۲ ص ۳۷۲، میں چار مذہب نقل فرمائے گئے ہیں، لیکن مذکورہ حوالہ جات میں تھوڑا تھوڑا فرق بھی ہے۔

مذہب نمبر (۱) امام مالکؒ، امام شافعیؒ، اسحٰق بن راہویہؒ، امام اوزاعیؒ داؤد ظاہری، ابو جعفر طبری وغیرہ کے نزدیک فجر کا وقت فضیلت غلس ہے۔ یعنی غلس میں شروع کر کے غلس ہی میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے اور امام احمد بن حنبل کی بھی ایک روایت اس کے موافق نقل کی جاتی ہے۔ لیکن حنابلہ کی کتابوں سے اس کے خلاف معلوم ہوتا ہے، یہی لوگ کے اندر قَالَ اَبُوْجَعْفَرٍ فَذَهَبَ قَوْمٌ الخ کے مصداق ہیں

مذہب نمبر (۲) امام ابو حنیفہؒ، ابو یوسفؒ، محمدؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ طاؤس ابن کیسان، سعید ابن جبیرؒ اور حسن ابن حی اور فقہاء کوفہ اور عراقیین کے نزدیک اسفار میں شروع کر کے اسفار میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر وَخَالَفَهُمْ فِیْ ذٰلِكَ اٰخَرُوْنَ کے مصداق ہیں

مذہب نمبر (۳) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک فضیلت کا مدار تکثیر جماعت

پر ہے ، یعنی نمازیوں کی حالت کے اعتبار سے فضیلت کا مدار ہوگا ، کہ اگر غلس میں نماز پڑھنے کی صورت میں تکثیر جماعت ہوتی ہے تو غلس میں افضل ہے اور جس زمانہ میں اسفار میں نماز پڑھنے کی صورت میں تکثیر ہوتی ہے تو اس میں اسفار میں پڑھنا زیادہ افضل ہے ، یہی مغنی ابن قدامہ ، اوجز المسالک اور امانی الاحبار کے مذکورہ حوالہ جات میں مصرح ہے ۔

مذہب نمبر (۴) امام طحاوی کے نزدیک غلس میں شروع کر کے اسفار کر کے اسفار میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے ، جس کی تصریح خود اس کتاب میں موجود ہے ۔

دلائل

مذہب نمبر (۱) کی دلیل یعنی قائلین غلس کی دلیل شروع باب کی احادیث شریفہ ہیں جنکا حاصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے صبح کی نماز بالکل غلس میں ادا فرمائی ہے اور نماز پڑھ کر واپس ہونے کی حالت میں ایک دوسرے کو غلس کی وجہ سے پہچاننا دشوار ہو جاتا تھا ، اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے نو صحابہ سے تیرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ۔

صحابی نمبر (۱) حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ ہیں ، ان کی روایت چار سندوں کیساتھ ہے ۔

صحابی نمبر (۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے

صحابی نمبر (۳) اور (۴) حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حضرت عبداللہ بن عمر ہیں ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے ۔

صحابی نمبر (۵) اور (۶) حضرت انسؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ ہیں ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے ۔

صحابی نمبر (۷) حضرت جابرؓ ہیں ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے

صحابی نمبر (۸) حضرت قیلہ بنت مخرمہ ہیں ان کی روایت ایک سند

کے ساتھ ہے۔

صحابی نمبر (۹) حضرت حرملہ ابن عبداللہ عنبری ہیں ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے تو ان تمام روایات سے ثابت ہوتا ہے کہ فجر کی نماز غلس میں شروع کر کے غلس میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے۔

حل لغات

نوٹ:۔ باب کے بالکل شروع کی حدیث میں مُتَلَفِّعَاتٌ بِمُرُوطِهِنَّ ہے اور بعض روایات میں متلففات ہے تو تلفع بمعنی چادر اوڑھنا اور اس طرح اوڑھنا کہ سر تا پا پورا چھپ جائے اور تلفف بمعنی چادر اوڑھنا، لیکن اس میں سر کا چھپ جانا لازم نہیں ہے۔ مُرُوط، مِرْط کی جمع ہے، بمعنی چادر۔

قائلین اسفار کی دلیل قائلین اسفار کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل نمبر (۱) قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے فَسَبِّحْ بِحَمْدِ ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب اس آیت کریمہ کے اندر صاف طور پر اس کی صراحت ہے کہ فجر کی نماز طلوع شمس سے پہلے پہلے پڑھی جائے۔ یعنی چاندنا ہونے کے بعد۔

دلیل نمبر (۲) ص ۱۰۵ س ۸ واحتجوا فی ذالك بما حدثنا روح ابن الفرج الخ تقریباً پندرہ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسفار میں فجر کی نماز ادا فرمائی ہے، اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چار صحابی سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت عبداللہ بن عباس ہیں ان کی روایت دو سندوں

کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ عبدالرحمٰن ابن یزید فرماتے ہیں کہ حضرت عبداللہ ابن مسعود حج کے لئے تشریف لے جارہے تھے تو مجھے حضرت علقمہ نے تبلایا کہ عبداللہ بن مسعود کو لازم پکڑو، جب ابن مسعودؓ مزدلفہ پہونچے تو مغرب کی نماز کو عشاء کے وقت میں اور فجر کی نماز بالکل غلس میں ادا فرمایا تو میں نے حضرت ابن مسعودؓ سے معلوم کیا کہ آپ نے آج اس نماز کو اپنی عادت کے خلاف غلس میں کیوں ادا فرمایا ہے تو حضرت ابن مسعودؓ نے جواب دیا کہ آج کے دن کی خصوصیت میں سے یہ بھی ہے کہ مغرب کی نماز مزدلفہ پہونچنے کے بعد پڑھی جاتی ہے، وقت گزر جائے اور فجر کی نماز طلوع فجر کے بعد متصلاً غلس میں پڑھی جاتی ہے اور میں نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو ایسا ہی کرتے دیکھا ہے۔

صحابی نمبر (۲) حضرت ابو طریفؓ ہیں، ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے، ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم کو فجر کی نماز ایسے اسفار میں پڑھائی ہے کہ اگر تیر چلانے والا تیر پھینکے تو نشانۂ تیر نظر آجاتا تھا تو معلوم ہوا کہ فجر کی نماز اسفار میں پڑھنا زیادہ افضل ہے اور ان کی روایت میں صلوٰۃ البصیر بمعنی صلوٰۃ الفجر ہے۔

صحابی نمبر (۳) حضرت جابر بن عبداللہ ہیں ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔

صحابی نمبر (۴) حضرت ابو ہریرہؓ ہیں ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ساٹھ سے سو تک آیتیں فجر میں پڑھا کرتے تھے اور ایسا چاندنا ہو جاتا تھا کہ آدمی اپنے ساتھی کے چہرے کو خوب اچھی طرح پہچان لیتا تھا تو ان تمام روایات کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا فجر کی نماز کو تاخیر سے پڑھنا اور بالکل چاندنا

میں پڑھنا ثابت ہے، نیز حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا مزدلفہ کے اندر خلاف عادت غلس میں فجر کی نماز پڑھکر یہ کہدینا کہ آج کے دن اس مقام کے اندر اس نماز کو اپنے وقت سے ہٹا کر پڑھا جاتا ہے، تو یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ فجر کی نماز کو یوم مزدلفہ کے علاوہ میں تاخیر کر کے چاندنا میں پڑھنا زیادہ افضل ہے۔ ص ۱۰۵ س ۲۲ قَالَ ابو جعفر لیسَ فِی شیٍٔ من ھذہ الآثار ولا فیما تقدمہا دلیلٌ علی الافضل من ذالک الخ سے تقریباً دو سطروں کے اندر امام طحاویؒ فیصلہ فرمانا چاہتے ہیں اور امام طحاویؒ کے فیصلہ کا ماحصل یہ ہے کہ قائلین غلس نے جو روایات پیش کی ہیں، ان میں اس بات کی صراحت ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے غلس میں نماز ادا فرمائی ہے، لیکن غلس میں نماز ادا فرمانے کی فضیلت کی صراحت نہیں ہے۔ اور اسی طرح قائلین اسفار نے جو دلیل اور روایات پیش کی ہیں ان کے اندر صرف اتنی بات ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اسفار میں نماز ادا فرمائی ہے۔ لیکن اسفار کی فضیلت کی صراحت نہیں ہے تو ممکن ہے کہ مقام فضیلت کچھ اور ہو جیسا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک ایک مرتبہ وضو بیان جواز کے لئے ہے لیکن مقام فضیلت تین تین بار کرنا ہے اور یہاں بھی ایسا ہی ہوا ہے۔ لہذا ہمیں ضرورت ہے کہ ہم دوسری ایسی روایات تلاش کریں جو فضیلت پر دال ہوں، چنانچہ اس سلسلے میں ہم نے جستجو و تلاش کر کے دیکھا تو ہمیں ایسی روایات مل گئی ہیں جو اسفار کی فضیلت پر واضح دلیل ہیں تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ فجر کی نماز کو اسفار میں پڑھا کرو اس لئے کہ وہ زیادہ اجر و ثواب کا باعث ہے اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب ص ۱۰۵ س ۲۶ فاردنا ان ننظر فی ماروی عند سوی ھذہ الآثار ھل فیہا مایدلّ علی الفضل سے تقریباً ۱۳ تیرہ سطروں کے اندر توجیہ سمیت ۶ چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے حضرت رافع بن خدیجؓ سے غیر مرتب طریقہ سے تین سندوں کے ساتھ اور

انصار کی ایک جماعت سے غیر مرتب طریقہ سے دو سندوں کے ساتھ اور حضرت بلال رضی اللہ عنہ سے ایک سند کے ساتھ نقل فرمایا ہے، تو کل یہ چھ سندیں ہوئیں

ص ۱۰۶ س ۱۱ قال ابو جعفر ففی ھذہ الآثار الاخبار الخ سے تقریباً ساڑھے تین سطروں کے اندر توجیہ فرماتے ہیں کہ مذکورہ روایات کے اندر واضح طور پر مقام فضیلت موجود ہے اور وہ خوب چاندنا واسفار کرکے پڑھنا ہے ثواب معلوم ہوا کہ اصل وقت فضیلت کرکے پڑھنا ہے لہذا فصل اول وفصل ثانی کی روایات کے اندر جو غلس میں یا اسفار میں پڑھنا ثابت ہے وہ بیان جواز اور امت پر توسع پیدا کرنے کیلئے ہے اور فصل ثالث کی روایات میں جو اسفار میں پڑھنا ثابت ہے وہ ثبوت فضیلت کیلئے ہے۔

اشکال ص ۱۰۶ س ۱۳ واما ماروی عن بعدہ فی ذالک سے دو سطروں کے اندر قائلین غلس کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ رمضان المبارک کے اندر سحری سے فراغت کے بعد طلوع فجر سے متصلاً مؤذن کو اذان کا حکم دیا اور فوراً ہی مؤذن کو نماز کی تکبیر کے لئے حکم فرمایا تو اس سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ زمانۂ نبوت کے بعد بالکل غلس میں فجر کی نماز پڑھنا صحابہ کرام کا عمل رہا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ غلس میں پڑھنا زیادہ افضل ہے، جب ہی تو حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے غلس میں نماز ادا فرمائی ہے۔

جواب ۱ اس کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر (۱) ص ۱۰۶ س ۱۵ قال ابو جعفر ففی ھذا الحدیث سے دو سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا غلس میں نماز شروع کرنا آپ کی پیش کردہ روایت سے ثابت تو ہوتا ہے۔ لیکن اس میں اس کا ثبوت نہیں ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نماز سے فراغت کس وقت حاصل کی ہے، لہذا اس کے ممکن یہ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے قرأت میں خوب طول دیا ہو، جس کی وجہ سے بالکل چاندنے میں جا کر نماز کو ختم کیا ہے

اور ایسا کرنا ہمارے نزدیک بھی افضل ہے۔

جواب نمبر (۲) فاردنا ان ننظر هل روی عنه مایدل علی شیٔ من ذالك سے تقریبًا ڈھائی سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت علیؓ نے ایک دفعہ فجر کی نماز پڑھائی اور نماز میں اتنی تاخیر کر دی کہ لوگ سورج کی طرف دیکھنے لگے کہ کہیں سورج طلوع تو نہیں ہوگیا تو اس روایت سے یہ واضح ہوگیا کہ حضرت علیؓ کرم اللہ وجہہ کا نماز سے فارغ ہونا بالکل اسفار اور چاندنے کی حالت میں تھا، لہٰذا حضرت علیؓ کا عمل سے آپ کا درست نہیں ہوسکتا۔

مذہب نمبر (۳) یعنی حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی دلیل

حضرت احمد بن حنبلؒ کا دعویٰ یہ تھا کہ جس نماز میں غلس میں نماز پڑھنے سے تکثیر جماعت ہوتی ہے تو اس زمانہ میں غلس میں نماز پڑھنا افضل ہے، اور جس زمانہ میں اسفار میں نماز پڑھنے سے تکثیر جماعت ہوتی ہے، اس زمانہ میں اسفار میں نماز پڑھنا افضل ہے۔

اسفار میں پڑھنا اور غلس میں پڑھنا دونوں طرح پڑھنا ثابت ہے، لہٰذا دونوں قسموں کے روایات کے درمیان تطبیق کی یہی شکل ہے ہوسکتی ہے جو ہم نے آپ کے سامنے پیش کی ہے۔ اور روایات کے درمیان تعارض کو باقی رکھنے کے مقابلہ میں تطبیق کی شکل اختیار کرنا زیادہ بہتر ہوا کرتا ہے۔

جوابؒ: ان کی دلیل کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ فصل اوّل اور فصل دوم کی روایات ساکت ہیں اور فصل ثالث کی روایات فضیلت پر ناطق ہیں اور اصولِ حدیث کا قاعدہ ہے کہ جب روایات ساکت اور روایات ناطق کے درمیان تعارض ہو تو روایات ناطق کو ترجیح حاصل ہوتی

ہے، لہٰذا اسفار اور چاندنا میں پڑھنا ہر زمانہ میں زیادہ افضل ہوگا۔

مذہب (۴) یعنی امام طحاویؒ کے دلائل

اِن کا مدعا یہ تھا کہ غلس میں شروع کر کے اسفار میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے چنانچہ حضرت اپنے دعویٰ کے ثبوت میں آٹھ دلائل پیش کرتے ہیں۔

دلیل نمبر (۱) ص ۱۰۶ س ۲۰ وقد روی ایضًا فی ذالک الامر بالاسفار سے تین سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت علیؓ کا فتویٰ اور عمل اسی پر رہا ہے کہ وہ غلس میں شروع کر کے اسفار میں ختم کیا کرتے تھے، چنانچہ وہ ایک دفعہ اپنے شاگرد حضرت قنبرؓ سے کہا کہ اے قنبر چاندنا کرو، چاندنا کرو اور حضرت علیؓ کے دوسرے شاگرد حضرت عبد خیرؓ فرماتے ہیں کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ فجر کی نماز کو کبھی بالکل اسفار اور چاندنے میں پڑھا کرتے تھے اور کبھی بالکل غلس میں پڑھا کرتے تھے، مطلب یہ ہے کہ غلس میں نماز شروع فرما کر قرأت کو لمبی کر دیا کرتے تھے، جس کے ذریعہ سے اسفار کو پا لیا کرتے تھے تو معلوم ہوا کہ غلس میں شروع کر کے اسفار میں ختم کر دینا زیادہ افضل ہے

دلیل نمبر (۲) ص ۱۰۶ س ۲۳ وقد روی عن عمرؓ ابن الخطاب مثل ذالک سے تقریبًا بیس ۲۰ سطروں کے اندر حضرت عمرؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے، ان کے عمل کا ماحصل یہ ہے کہ فجر کی نماز میں وہ سورۂ یوسف اور سورۂ یونس اور قصار المثانی اور مفصلات میں سے، پوری پوری سورتیں پڑھا کرتے تھے اور نماز سے جب فراغت حاصل کرتے تھے تو سورج بالکل طلوع ہونے کے قریب ہو جاتا تھا، یہاں تک کہ

بعض لوگ یہ کہا کرتے تھے کہ سورج طلوع ہو چکا ہے تو اتنی لمبی لمبی سورتوں کا پڑھنا اس وقت ہو سکتا ہے کہ جب بالکل غلس میں شروع کیا جائے اور اسفار میں جا کر ختم کیا جائے اور حضرت عمرؓ کے عمل کو صاحب کتاب نے مذکورہ عبارت کے اندر دس۱۰ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

نوٹ قصار المثانی کا مصداق اور پورے قرآن کریم کی سورتوں کا چار قسموں پر منقسم ہونا

سند نمبر(۱) میں قصار المثانی اور مفصل کا لفظ آیا ہے تو اس کو یوں سمجھو کہ پورا قرآن کریم چار حصوں میں منقسم ہیں۔

حصہ نمبر (۱) السبع الطول یعنی قرآن کریم کے بالکل شروع کی سات سورتیں ہیں اور ان کو سبع الطول کہا جاتا ہے کیونکہ یہ بہت لمبی لمبی سورتیں ہیں۔

حصہ نمبر (۲) مذکورہ سات سورتوں کے بعد گیارہ۱۱ سورتوں کو ذوات المئین کہا جاتا ہے (مئین مائۃ کی جمع ہے) یہ گیارہ سورتیں سو۱۰۰ یا سو۱۰۰ سے زیادہ آیتوں پر مشتمل ہیں، کل اٹھارہ سورتیں ہوگئیں

حصہ نمبر (۳) مذکورہ اٹھارہ سورتوں کے بعد بیس۲۰ سورتوں کو قصار المثانی کہا جاتا ہے، جو کہ سورہ حجرات تک پہونچ جاتی ہیں یہ کل اڑتیس سورتیں ہوگئیں۔

حصہ نمبر (۴) مفصلات یعنی مذکورہ اڑتیس۳۸ سورتوں کے بعد اخیر قرآن تک تمام سورتوں کو مفصلات سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ تین قسموں پر ہے۔ طوالِ مفصّل، اوساطِ مفصّل، قصار مفصل۔

تو حضرت عمرؓ فجر کی نماز میں کبھی سبع الطول اور کبھی ذوات المئین اور کبھی قصار المثانی اور کبھی مفصلات میں سے پڑھا کرتے تھے اور یہ اس وقت

ہوسکتا ہے جبکہ بالکل غلس میں شروع کرکے بالکل چاندنے میں جاکر کے ختم کیا جائے، چنانچہ کبھی کبھی لوگ یہ بھی کہدیا کرتے تھے کہ حضرت سورج طلوع ہونے والا ہے تو حضرت عمرؓ جواب دیا کرتے اگر سورج طلوع ہوجائے تو ہم کو غافل نہیں پاسکتا، لہٰذا کہنا ہوگا کہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے۔

ص ۱۰۷ س ۱۲ قال ابو جعفر فلما روی ما ذکرنا عن عمرؓ فی حدیث عبد اللہ بن عامر سے دو سطروں کے اندر صاحب کتاب حضرت عمرؓ کے مذکورہ عمل کے ذریعہ سے استدلال فرمارہے ہیں کہ حضرت عمرؓ کا اتنی لمبی لمبی سورتوں کا پڑھنا، نیز حضرت عبد اللہ بن عامر ابن ربیعہؓ کی روایت کے مطابق حضرت عمرؓ کی قرائت بہت آہستہ اور ترتیل کے ساتھ ہوا کرتی تھی اور یہ اس وقت ممکن ہوسکتا ہے، جب کہ بالکل غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کیا جائے، لہٰذا کہنا ہوگا کہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص ۱۰۷ س ۱۴ وکذالک کان یکتب الی عمالہ سے تقریباً چار سطروں کے اندر حضرت عمرؓ کا حکم نامہ پیش کیا جاتا ہے کہ انہوں نے اپنے عمال اور گورنروں کے پاس یہ حکمنامہ بھیجا ہے کہ فجر کی نماز غلس میں شروع کرکے قرارت کو خوب لمبا کردیا جائے اور اس حکمنامہ کا مقصد یہ ہے کہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کیا جائے تو معلوم ہوا کہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے، اور صاحب کتاب نے حضرت عمرؓ کے حکمنامہ کو حضرت مہاجر بن قنفذؓ سے دو سندوں سے نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر (۴) ص ۱۰۷ س ۱۷ وکذالک کل من روینا عنہ فی ھذا شیئا وسوی عمر قد کان ذھب الی ھذا

المذھب ایضاً سے تقریباً چار سطروں کے اندر حضرت صدیق اکبرؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت صدیق اکبرؓ فجر کی نماز کے اندر سورۂ بقرہ اور سورہ آل عمران پڑھا کرتے تھے اور ظاہر ہے کہ ان سورتوں کو پڑھنا اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ بالکل غلس میں شروع کر کے سورج طلوع ہونے کے قریب جاکر ختم کیا جائے، چنانچہ بعض دفعہ فارغ ہوکر حضرت عمرؓ اور حضرت صدیق اکبرؓ کہا کرتے تھے کہ سورج بالکل طلوع ہونے والا ہے، تو حضرت صدیق اکبر جواب دیا کرتے تھے کہ اگر سورج طلوع ہو جائے تو ہم کو غفلت میں نہیں پا سکتا۔

ص۱۰۷ س۲۲ قال ابو جعفر فھذا ابوبکرؓ سے چار سطروں کے اندر یہ استدلال فرما رہے ہیں کہ حضرت صدیق اکبرؓ کا اتنی لمبی لمبی سورتوں کا پڑھنا اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ بالکل غلس اور اندھیرے میں شروع کیا جائے اور سورج طلوع ہونے کے قریب جاکر ختم کیا جائے جو کہ روایت کے عبارت النص سے ظاہر ہوتا ہے اور یہ تمام صحابۂ کرامؓ کے موجودگی میں تھا نیز یہ عہد نبوت اور فعل رسولؐ کے بہت قریب زمانہ میں تھا اور صحابہ کرامؓ میں سے کسی نے بھی حضرت ابوبکر صدیق اکبرؓ پر نکیر نہیں کی ہے، بلکہ سب نے ان کی متابعت کی، پھر حضرت عمرؓ نے بھی اپنے دورِ خلافت میں ایسا ہی کیا اور ان پر کسی نے نکیر نہیں کی تو اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ علیکم بسُنّتی وسُنّۃ الخلفاء الرّاشدین المھدیین الحدیث کی قبیل سے حضورؐ کا عمل بھی ایسا ہی تھا، کیونکہ خلفاء راشدین نے فعل رسولؐ سے اخذ کرکے ایسا ہی عمل کیا ہے، لہٰذا ان کا عمل فعل رسولؐ کے مخالف نہیں ہو سکتا اس لئے اندھیرے میں شروع کر کے چاندنے میں ختم کرنا زیادہ افضل ہوگا

اشکال

ص۱۰۷ س۲۶ قَالَ قَائِلٌ فَمَا معنی قول ابن عمرؓ لمغیث بن سُمَیّ الخ

سے ڈیڑھ سطر کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ باب کے شروع میں ص ۱۰۴/۲ ا میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے جب فجر کی نماز غلس میں پڑھائی تو حضرت مغیث بن سمی نے حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے دریافت فرمایا تھا کہ اس طرح غلس میں نماز پڑھنا کہاں سے ثابت ہے ؟ اس کے جواب میں حضرت ابن عمرؓ نے کہا تھا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت صدیق اکبرؓ اور حضرت عمرؓ کے ساتھ اسی وقت نماز پڑھی جاتی تھی اور جب حضرت فاروق اعظم کو شہید کر دیا گیا تو حضرت عثمانؓ نے اسفار میں نماز پڑھنا شروع کر دیا تو معلوم ہوا کہ حضرت عثمانؓ سے پہلے غلس میں شروع کر کے غلس ہی میں ختم کی جاتی تھی۔

جواب ص ۱۰۷/۲ قیل لہٗ قد یحتمل بان یکون اراد بذالک الخ سے تقریباً دو سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے، خلاصۂ جواب کا یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مغیث بن سمی کے جواب میں غلس کے اندر نماز میں داخل ہونا مراد لیا ہے، نہ کہ نماز سے خارج ہونا، لہذا روایات میں کوئی تعارض لازم نہیں آسکتا۔

اور حضرت عمرؓ کی شہادت کے بعد دشمنوں کے خطرے سے امن اور حفاظت کی غرض سے اسفار میں نماز کے لئے نکلتے تھے۔ تاکہ راستہ میں دشمنوں کا خطرہ باقی نہ رہے ورنہ حضرت عثمانؓ غلس ہی میں شروع فرمایا کرتے تھے اور طول قراءت کے ذریعہ سے اسفار میں جاکر ختم فرمایا کرتے تھے۔ اس لئے کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۵) ص ۱۰۵ وقد روی عن عثمانؓ ایضاً ما یدل انہ کان یدخل فیھا الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت فرافصہ بن عمیر حنفی فرماتے ہیں کہ میں نے سورہ یوسف حضرت عثمان غنیؓ کی نماز فجر سے یاد کی ہے

کہ وہ صبح کی نماز میں سورہ یوسف بکثرت پڑھا کرتے تھے، اس سے میں نے سورہ یوسف یاد کرلی تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ حضرت عثمان غنیؓ بھی دورِ نبوّت اور دورِ صدیق اور دورِ فاروقی کی طرح ان کے نقش قدم پر چلتے ہوئے غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کیا کرتے تھے اور یہ دلیل مذکورہ اشکال کا جواب بھی بن سکتی ہے۔

دلیل نمبر (۶) وقد کان عبد اللہ بن مسعودؓ ایضاً ینصرف منہا مسفراً اسے تقریباً ساڑھے پانچ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے، اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابراہیم تیمیؒ حارث بن سوید تیمی سے نقل کرتے ہیں کہ وہ مسجد بنی تیم کے اندر اپنے امام کے ساتھ فجر کی نماز ادا کرتے تھے اور امام صاحب ذوالمئین میں سے سورہ پڑھا کرتے تھے (ذوات المئین کی تفصیلی دلیل نمبر (۱) کے ذیل میں گذرچکی ہے) پھر حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے پاس حاضر ہوتے تھے اور عبد اللہ بن مسعودؓ کو فجر کی نماز کی حالت میں پاتے تھے اور یہ اس وقت ہوسکتا ہے کہ جب حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ طول قرائت کے ذریعہ سے اسفار میں جاکر ختم کرتے ہوں

صاحبِ کتاب نے حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے فعل کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

نمبر (۱) حارث بن سوید تیمیؒ سے۔

نمبر (۲) حضرت عبد الرحمٰن بن یزید سے۔

اور ان روایات میں نماز سے فارغ ہونے کے وقت کا ذکر ہے۔ لیکن داخل ہونے کے وقت کا ذکر نہیں ہے۔

توہم کہتے ہیں کہ فجر کی نماز میں طولِ قرائت سب کے نزدیک مسلّم ہے اس لئے خود بخود سمجھ میں آتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ خلفاءِ راشدین کی طرح طول قرائت کے ذریعہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کیا کرتے

تھے۔

دلیل نمبر (۷) ص ۱۰۸/۹ وقد کان یفعل ایضاً مثل ھذا علیٰ عھد رسول اللّٰہ سے تقریباً سات سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے، اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ غزوہ خیبر کے موقعہ پر حضورؐ نے حضرت سباع بن عرفطہ الغفاریؓ کو مدینۃ المنورہ کا خلیفہ بنایا اور حضرت ابوہریرہؓ اس موقع پر مدینہ تشریف لائے تو انہوں نے سباع بن عرفطہ الغفاریؓ کو فجر کی نماز میں پہلی رکعت میں سورۂ مریم اور دوسری نماز میں سورہ تطفیف پڑھتے ہوئے دیکھا ہے تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت سباع بن عرفطہ حضورؐ کی نیابت میں لوگوں کو نماز پڑھایا کرتے تھے اور طول قرائت کی وجہ سے غلس اور اسفار دونوں کو پانا واضح ہے۔ لہذا کہنا پڑے گا یہی افضل ہے۔

دلیل نمبر (۸) ص ۱۰۸/۱۶ وقد روی ایضاً عن ابی الدرداءؓ من ھذا شیٔ سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت جبیر بن نفیرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت معاویہؓ نے بالکل غلس میں نماز فجر ادا فرمائی تو حضرت ابوالدرداءؓ نے نکیر کرتے ہوئے فرمایا کہ فجر کی نماز میں اسفار کیا کرو، اس لئے کہ یہ تم کو آخرت کی زیادہ یاد دلانے والا ہے، اس سے دنیا کے مقابلہ میں آخرت زیادہ یاد آیا کرے گی اور بیشک تم لوگ چاہتے ہو کہ جلدی سے نماز سے فراغت حاصل کر کے اپنی دنیاوی ضروریات میں مصروف ہو جاؤ اور حضرت ابوالدرداء کا نکیر کرنا اس بنا پر تھا کہ فجر کی نماز میں قرائت کو لمبی کر دیا جائے، یہاں تک کہ اسفار میں جا کر ختم کیا جائے اور ان کی نکیر کا مقصد یہ نہیں ہے کہ غلس میں نماز شروع نہ کی جائے، بلکہ غلس میں شروع کر کے طول قرائت کے ذریعہ سے اسفار میں جا کر ختم کرنا مقصد ہے، لہذا مذکورہ تمام صحابۂ کرام کے عمل اور فتوی سے

یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ فجر کی نماز میں اسفار کو ترک کرنا کسی کے لئے مناسب نہیں ہے، بلکہ مناسب یہی ہے کہ طول قرأت کے ذریعہ سے غلس اور اسفار دونوں کو جمع کر دے۔

ایک معرکۃ الآرا اشکال

ص ۱۰۸/۲۲ فَاِنْ قَالَ قَائِلٌ فَمَا معنی مَارُوِیَ عَنْ عَائِشَۃَ رض الخ سے ایک سطر کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ ماقبل میں حضرت صدیقہ اور دیگر صحابہ کرام رض سے یہ روایت نقل کی گئی تھی کہ نبی کریم صلعم کے ساتھ عورتیں بھی نماز پڑھا کرتی تھیں اور نماز سے واپسی کے وقت تاریکی کی بنا پر عورتوں کو کوئی پہچان نہیں پاتا تھا تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ فجر کی نماز غلس میں شروع کر کے غلس ہی میں ختم کرنا مسنون ہے۔ تو ماقبل کے دلائل کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو حضرت صدیقہ وغیرہ کی اس صحیح روایت کے کوئی معنی باقی نہیں رہیں گے۔

جواب

مذکورہ اشکال کے ۲ دو جواب دئے جاتے ہیں

جواب نمبر (۱) ص ۱۰۸/۲۳ قیل لہ یحتمل ان یکون ھذا سے تقریباً دس سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے اور جواب کا خلاصہ یہ ہے غلس میں شروع کر کے غلس ہی میں ختم کرنے کی جتنی بھی روایات ہیں وہ سب کے سب منسوخ ہیں اور منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جب نماز فرض کی گئی تھی تو مغرب کے علاوہ باقی سب نمازیں ۲ دو ۲ دو رکعتیں فرض کی گئی تھیں اور مشقت و تنگی کی وجہ سے قرارت بھی مختصر کی جاتی تھی اور جب حضور ص ہجرت کر کے مدینہ تشریف لے آئے اور تنگی و مشقت دور ہو گئی اور

اسلام کو شوکت حاصل ہوگئی تو ظہر، عصر، عشاء کے ساتھ دو دو رکعت کا اضافہ کر دیا گیا اور فجر کی نماز میں نوم وغفلت کا وقت ہونے کی وجہ سے سہولت برتتے ہوئے دو رکعت کا اضافہ نہیں کیا گیا بلکہ طول قرأت کو افضل قرار دیا گیا ہے۔

اور جب سفر وغیرہ کی وجہ سے مشقت عود کر آئی ہے تو تخفیف بھی عود کر آئی ہے اور جن نمازوں میں دو دو رکعت کا اضافہ کیا گیا ہے ان سے دو دو رکعتیں ساقط کر دی جاتی ہیں جیسا کہ ظہر، عصر، عشا میں ہوتا ہے اور اسی طرح جن نمازوں میں طول قرأت کا حکم دیا گیا ہے تو ان سے طوالت کو ساقط کر دیا جاتا ہے جیسا کہ فجر کی نماز میں ہوتا ہے، لہذا حضرت عائشہ صدیقہ رضی کی وہ تمام روایتیں جن میں غلس میں شروع کر کے غلس ہی میں ختم کرنے کا حکم ثابت ہوتا ہے وہ سب کی سب ہجرت کے بعد طول قرأت کا حکم ثابت ہونے کی وجہ سے نیز حدیث شریف اسفروا بالفجر الحدیث کے ذریعہ سے منسوخ ہیں، نیز خلفاء راشدین اور صحابہ رضی کا عمل بھی غلس کے روایات کے منسوخ ہونے کی دلیل ہے اور اسفروا بالفجر والی حدیث شریف سے یہ بات ثابت نہیں ہوتی ہے کہ اسفار ہی میں شروع کی جائے بلکہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اسفار میں جاکر نماز سے فراغت حاصل کی جائے۔

جوابؒ کی عبارت کا ترجمہ

ص ۱۰۸ س ۲۳ قیل له یحتمل ان یکون ھٰذا قبل ان یومر باطالة القراءة فیھا سے ص ۱۰۹ س ۳ واتفاقھم علیٰ ذالك تک تقریباً دس سطروں کی عبارت کا ترجمہ سنو، معترض کو یہ جواب دیا جائے گا کہ حضرت عائشہ رضی کی روایت میں جو غلس میں نماز کا حکم ہے وہ طول قرأت کے حکم سے پہلے کا ہے اس لئے کہ حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا

ابو عمر الحوضی قال حدثنا رجاء بن الرجاء قال ثنا داؤد عن الشعبی عن مسروق عن عائشۃ رضؓ کے طریق سے خود حضرت عائشہ رضؓ کی روایت ہے کہ حضرت عائشہ فرماتی ہیں کہ اول اسلام میں جب نماز فرض ہوئی تھی تو دو دو رکعتیں فرض کی گئی تھی، پھر جب حضورؐ مدینۃ المنورۃ ہجرت کرکے تشریف لائے تو مغرب کے علاوہ ہر نماز کے ساتھ دو دو رکعتوں کا اضافہ کردیا گیا اور مغرب میں اس لئے اضافہ نہیں کیا گیا کہ وہ طاق اور وتر ہے اور فجر میں طول قرأت کی وجہ سے اضافہ نہیں کیا گیا کہ فجر کا وقت نوم وغفلت اور سستی کا ہے تو اس میں طول قرأت کا حکم کیا گیا تاکہ بآسانی پوری نماز پاسکے اور نمازی سفر کو جاتا ہے تو سفر کی مشقت کی وجہ سے چار رکعت والی نمازوں سے دو دو رکعت ساقط ہوکر اصل فرضیت کی طرف لوٹ جاتی ہیں۔ تو حضرت عائشہ رضؓ نے اس حدیث کے اندر اس بات کی خبر دی ہے کہ نبی کریم صلعم پوری چار چار رکعت فرض ہونے سے پہلے مسافر کی طرح پڑھا کرتے تھے اور مسافر کے لئے تخفیف صلوٰۃ کا حکم ہے پھر اس کے بعد جب پوری نماز کا حکم کیا گیا تو بعض نمازوں میں دو دو رکعت کا اضافہ کردیا گیا جیسا کہ ظہر، عصر، عشاء میں ہے اور بعض میں طول قرأت کا حکم کیا گیا ہے جیسا کہ فجر میں ہے تو ممکن ہے (واللہ تعالیٰ اعلم) کہ نبی کریم صلعم جو غلس میں نماز پڑھتے تھے اور عورتوں کا نماز فجر سے غلس اور اندھیری میں لوٹنا اور اس تاریکی کی وجہ سے نہ پہچاننا یہ اسی زمانہ میں تھا جبکہ نبی کریم صلعم ہمارے اس زمانہ کے مسافر کی طرح نماز پڑھا کرتے تھے، پھر بعد میں نماز فجر میں اطالت قرأت کا حکم کیا گیا، اور حضورؐ کا فعل حضر، فعل سفر کے خلاف ہے کہ حضر میں طول قرأت کا حکم ہے اور سفر میں تخفیف قرأت کا اور حضورؐ نے جو فرمایا ہے اسفروا بالفجر (الحدیث) اس سے مراد نماز فجر میں طول قرأت ہے یہ مراد نہیں ہے کہ اسفار کے اخیر میں جاکر فجر کی نماز شروع کیجائے

بلکہ مراد یہ ہے کہ اسفار کے وقت میں جاکر نماز فجر سے فراغت حاصل کیا جائے تو اس سے ان تمام روایات کا منسوخ ہوجانا ثابت ہوجاتا ہے، جن کو ہم نے حضرت عائشہؓ سے ذکر کیا ہے اور اسی پر آپؐ کے بعد آپؐ کے اصحاب کرام کا فعل بھی دلالت کرتا ہے کہ حضرات صحابہ کرامؓ بھی اسفار میں فراغت حاصل کرتے تھے اور اس پر حضرات صحابہ کرام کا اتفاق بھی ہے

جواب نمبر (۲) ص ۱۰۹/۳ حتی لقد قال ابراھیم النخعیؒ سے اخیر باب تک یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں کہ فجر کی نماز میں اسفار کرنے پر جتنی اہمیت کے حضرات صحابہ کرام کا اجماع ثابت ہے، اتنی اہمیت کے ساتھ حضرات صحابہ کرام کا کسی اور مسئلہ پر اجماع کرلینا ثابت نہیں ہے اور حضرات صحابہ کرام کا اس طرح اجماع کرلینا اس وقت درست ہوسکتا ہے جب کہ صحابہ کرام کا اجماع فعل رسول کے مخالف نہ ہوں، بلکہ صحابہ کرامؓ کے اجماع کے موافق فعل رسولؐ کا ثبوت صراحۃً یا دلالۃً ثابت بھی ہو، لہٰذا یہی افضل ہوگا کہ فجر کی نماز کے اندر غلس میں داخل ہوا جائے اور اسفار میں ختم کیا جائے جو کہ فعل رسولؐ اور فعل صحابہؓ کے موافق بھی ہے۔

امام طحاویؒ کی عبارت پر اشکال ص ۱۰۹/۸ اور باب کی آخری سطر وھو قول ابی حنیفۃؒ وابی یوسفؒ ومحمدؒ الخ سے امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ غلس میں شروع کرکے اسفار میں ختم کرنا یہ ہمارے علماء ثلٰثہ کا قول ہے حالانکہ فقہ حنفی کی کتابوں کے اندر صراحت کے ساتھ یہ بات موجود ہے کہ یہ ہمارے علماء ثلٰثہ کا قول نہیں ہے بلکہ ہمارے علماء ثلٰثہؒ کا قول اور حنفیہ کا فتویٰ یہ ہے کہ اسفار میں شروع کرکے اسفار میں ختم کرنا زیادہ افضل ہے اس لئے امام طحاویؒ کی یہ عبارت ہمارے لئے محل غور ہے۔

بَابُ الوَقتِ الذی یستحبُّ ان یصلیٰ صلوٰۃ الظہر فیہ

ظہر کا افضل وقت کیا ہے، اس سلسلے میں صاحب کتاب نے یہ باب باندھا ہے ہم اس باب کے تحت میں تین باتیں بیان کریں گے۔

نمبر(۱) ائمہ کے مذاہب نمبر(۲) ائمہ کے دلائل، نمبر(۳) چار اشکالات اور ان کے جوابات۔

ائمَّہُ کے مذاہبُ

پہلی بات:۔ ظہر کے افضل وقت کے سلسلہ میں سردی کے زمانہ میں تمام علماء کا اتفاق ہے کہ تعجیل افضل ہے اور اختلاف گرمی کے زمانہ کے بارے میں ہے کہ گرمی کے زمانہ میں ظہر کا افضل وقت کیا ہے؟

تو اس سلسلے میں فتح الملہم ج۲ ص۱۹۷، نیل الاوطار ج۱ ص۲۹۱، معارف السنن ج۲ ص۴۹، امانی الاحبار ج۲ ص۳۹۷ اور ص۴۰۲ میں دو مذاہب نقل فرمائے ہیں

مذہب نمبر(۱) امام شافعیؒ، لیث بن سعدؒ اور اشہب مالکیؒ اور بعض عراقیین کے نزدیک گرمی کے زمانہ میں ظہر کی نماز میں تعجیل افضل ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۱ میں فذھب قوم الی ھذا فاستحبوا التعجیل الظہر فی الزمان کلہ کے مصداق ہیں۔

مذہب نمبر(۲) امام ابوحنیفہؒ، صاحبینؒ، امام مالکؒ، امام احمد بن حنبلؒ، اسحاق بن راہویہؒ، عبداللہ بن مبارکؒ سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک گرمی کے زمانہ میں ظہر کی نماز کے اندر تاخیر افضل ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۱ وخالفھم فی ذالک اٰخرون کے مصداق ہیں۔

دوسری بات ائمہ کے دلائل

قائلین تعجیل کی دلیل باب کے شروع میں وہ احادیث شریفہ ہیں کہ جن کے اندر حضورؐ کا شدت گرمی میں ظہر کی نماز پڑھنا ثابت ہے۔ نیز حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا قسم کھا کر یہ کہنا کہ زوال شمس کے بعد ظہر کا وقت ہے، جس سے تعجیل کی افضلیت معلوم ہوتی ہے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو سات صحابہ سے بارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت اسامہ بن زیدؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی نمبر (۲) حضرت جابر بن عبداللہؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر (۳) حضرت خباب بن الارتؓ سے چار سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر (۴) حضرت عائشہ صدیقہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی نمبر (۵) حضرت ابوہریرہؓ سے ایک سند کے ساتھ۔
صحابی نمبر (۶) حضرت انسؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی نمبر (۷) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

تو ان تمام صحابۂ کرامؓ کی متواتر روایات کے مضمون سے تعجیل ظہر کی افضلیت ثابت ہوتی ہے، اس لئے کہنا ہوگا کہ ظہر میں تعجیل افضل ہے۔

فریق ثانی کے دلائل قائلین تاخیر ظہر کا یہ دعوی تھا کہ سردی کے زمانہ میں تعجیل کی جائے اور گرمی کے زمانہ میں مؤخر کرکے گرمی کی شدت ختم ہونے پر، ٹھنڈ ہونے پر ظہر کی نماز پڑھی جائے تو وہ اپنے اس دعوی پر دو دلیلیں قائم کرتے ہیں۔

دلیل نمبر (۱) ص۱۱۰ س۵ واحتجوا فی ذالك بما حدثنا سے تقریبًا چوبیس سطروں کے اندر پیش کرتے ہیں، دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ گرمی کے زمانہ میں زوال شمس کے بعد

حضرت بلالؓ نے اذان دینے کا ارادہ فرمایا تو حضورؐ نے فرمایا، ابھی ٹھہر جاؤ تو کچھ دیر کے بعد دوبارہ ارادہ فرمایا تو پھر بھی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے روک لیا اور مزید ٹھہرنے کے بعد سہ بارہ ارادہ فرمایا تو پھر بھی نبی کریم صلعم نے روک لیا، یہاں تک کہ اونچے ٹیلوں کا سایہ نظر آنے لگا، پھر نبی کریم صلعم نے فرمایا کہ شدت گرمی جہنم کی لُو ہی سے ہوتی ہے۔ اس لئے شدت گرمی کے زمانہ میں نماز کو خوب ٹھنڈا کرکے پڑھا کرو، اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چار صحابہ سے بارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی نمبر (۱) حضرت ابوذر غفاریؓ ہیں، انکی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۲) حضرت ابوسعید خدریؓ ہیں ان کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۳) حضرت ابوہریرۃؓ ہیں ان کی روایت آٹھ سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۴) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ ہیں ان کی روایت ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات کے اندر حضورؐ کی قولی مرفوع حدیث شریف موجود ہے، جس کے اندر وضاحت کے ساتھ نبی کریم صلعم نے گرمی کے زمانہ میں تعجیل سے ممانعت فرمائی ہے اور تاخیر کا حکم فرمایا ہے۔

لہذا آپ کو کہنا پڑے گا کہ گرمی کے زمانہ میں تاخیر افضل ہے۔ اس لئے کہ جن روایات کے اندر شدت گرمی میں نماز پڑھنے کی ممانعت کی گئی ہے اور تاخیر کرنے کا حکم دیا گیا ہے یہ سب کی سب گرمی کے زمانہ پر محمول ہوں گی، کیونکہ شدت گرمی کا احساس گرمی کے زمانہ پر ہی ہوتا ہے، سردی کے زمانہ میں نہیں ہوتا ہے۔

اشکال

ہمیں جو چار اشکالات پیش کرنے ہیں، ان میں سے ایک اشکال قائلین تاخیر ظہر پر ہوتا ہے، باقی تین اشکالات مجموعی اعتبار سے باب کے آخر میں ترتیب وار آرہے ہیں۔

اشکال نمبر (۱) ص۱۱/۲۹ فان قال قائلٌ فما دلّ سے آدھی سطر کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ اب تک دو قسم کی روایات ہمارے سامنے آئی ہیں، پہلی قسم کی روایات میں گرمی کے زمانہ میں تعجیل ظہر کا حکم موجود ہے اور روایات بھی متعدد سندوں کے ساتھ مروی ہیں۔ اور دوسری قسم کی روایات میں گرمی کے زمانہ میں تاخیر ظہر کا حکم موجود ہے اور یہ روایات بھی متعدد سندوں کے ساتھ مروی ہیں اور دونوں قسم کی روایات صحیح ہیں، تو آپ نے تاخیر ظہر کی روایات کو کس بناء پر ترجیح دی ہے۔

جواب ص۱۱/۲۹ قیل لہٗ لانّہٗ قد رُوی انّ تعجیل الظہر فی الحر الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ تعجیل ظہر کے سلسلہ میں جتنی بھی روایات ہیں وہ سب کی سب اپنی جگہ صحیح ہیں، لیکن وہ سب حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے منسوخ ہیں کہ حضرت مغیرہ ابن شعبہؓ سے مروی ہے کہ وہ فرماتے ہیں حضورؐ شروع میں گرمی کے زمانہ میں ظہر کی نماز کو شدت گرمی میں ادا کیا کرتے تھے، پھر بعد میں حضورؐ نے فرمایا کہ شدت گرمی جہنم کی لُو کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اس لئے شدت گرمی میں ظہر کی نماز مت پڑھا کرو، بلکہ خوب ٹھنڈ ہو جانے کے بعد پڑھ لیا کرو۔

لہٰذا اس روایت سے تعجیل ظہر کی سب روایات منسوخ ہیں اور شدت گرمی میں خوب ٹھنڈ کرکے پڑھنے کا ثبوت حاصل ہے۔

دلیل نمبر (۲) ص ۱۱۱ س ۴ وقد روی عن انس بن مالک وابی مسعودؓ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کیجاتی ہے کہ نبی کریم صلعم نے اپنے زبان مبارک سے فرمایا ہے کہ سردی کے زمانہ میں تعجیل کیا کرو اور گرمی کے زمانہ میں تاخیر کرکے حالت ابراد میں نماز ادا کیا کرو اور اسی پر نبی کریم صلعم کو عمل کرتے ہوئے حضرات صحابۂ کرام نے دیکھا ہے جیساکہ حضرت ابو مسعودؓ کی روایت میں ہے، لہذا کہنا پڑے گا کہ گرمی کے زمانہ میں تاخیر ظہر افضل ہے، صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو دو صحابی سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمادیا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت ابو مسعود انصاریؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۲) حضرت انسؓ سے دو سندوں کے ساتھ۔

حضرت انسؓ کی روایت حضرت ابو خالدہؓ نقل کرتے ہیں کہ کان النبیؐ إذا کان الشتاء بکّر بالظہر وإذا کان الصیف ابرد فیہا۔

تیسری بات، اشکالات ہم نے ماقبل میں چار اشکالات پیش کرنے کا وعدہ کیا تھا، ان میں سے ایک اشکال وجواب گذر چکا ہے اور اب یہاں سے مسلسل تین اشکالات اور ان کے جوابات دیئے جاتے ہیں۔

اشکال نمبر (۱) گویا کہ مقدر ہے جو قال ابو جعفر فہکذا السنۃ عندنا کے ذیل میں سمجھ میں آتا ہے، اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت اسامہؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت خبابؓ، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایات کو حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے منسوخ تسلیم کرلیا جائے تو حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت کا جواب کیا ہوگا، کہ انہوں نے زوالِ شمس کے بعد متصلاً ظہر کی نماز ادا فرماکر قسم کھاکر یہ فرمایا تھا کہ یہی ظہر کی نماز کا وقت ہے

اور حضرت ابن مسعودؓ کی اس حدیث کے اندر سردی کے زمانہ کی صراحت نہیں ہے، بلکہ یہ حدیث شریف اپنے ظاہر سے سردی وگرمی ہر زمانہ کو عام ہے۔

جواب: ص ۱۱۱/۱۴ واما حدیث ابن مسعودؓ فی صلوۃ الظہر سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت ابن مسعودؓ کے قسم کھا کر فرمانے میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں کہ گرمی کے زمانہ کا ہے۔ اور نہ اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ یہ واقعہ سردی کے زمانہ کا ہے۔ اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ابن مسعودؓ کی یہ حدیث دوسری روایات کے خلاف ہے بلکہ ممکن ہے کہ یہ واقعہ سردی کے زمانہ کا ہو اور سردی کے زمانہ میں ہم بھی تعجیل ظہر کی افضلیت کے قائل ہیں، نیز حضرت انسؓ کی روایت جو تعجیل ظہر کے سلسلہ میں فصل اول میں ابن شہاب زہری کی سند سے گذری ہے۔ اس میں بھی محض تعجیل ظہر کا ذکر ہے لیکن زمانہ کا ذکر نہیں ہے کہ گرمی کے زمانہ کی روایت ہے یا سردی کے زمانہ کی کوئی صراحت نہیں ہے، اور حضرت انسؓ کی دوسری روایت ص ۱۱۱/۸ سے فصل ثانی میں حضرت ابو خالدہؓ بصری کی سند سے موجود ہے، صاف طور پر وضاحت موجود ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سردی کے زمانے میں تعجیل کرتے تھے اور گرمی کے زمانے میں تاخیر کرتے تھے، لہٰذا حضرت انسؓ کی فصل اول کی روایت سردی کے زمانہ پر محمول ہوگی تاکہ انکی دونوں روایتوں میں تطبیق ہو جائے اسی طرح حضرت عبداللہ بن مسعود کی حلفیہ روایت بھی سردی کے زمانہ پر محمول ہوگی لہٰذا اب کوئی اشکال نہیں ہو سکتا

اشکال نمبر (۲) ص ۱۱۱/۱۷ فان احتج محتج فی تعجیل الظہر سے تقریباً تین سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے اور اس اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت سوید

ابن غفلہ حجاج بن یوسف کے زمانہ میں ایک مسجد کے مؤذن پر مامور تھے تو
ایک دفعہ انہوں نے بالکل اوّل وقت اذان دی تو حجاج بن یوسف نے
سنکر ان کو بلایا اور ان سے معلوم کیا کہ آپ نے اوّل وقت میں اذان
کیوں دی ہے تو حضرت سُوید بن غفلہ نے جواب دیا کہ میں نے ابو بکرؓ عمر فاروقؓ
عثمان غنیؓ کے ساتھ زوالِ شمس کے بعد متصلاً ظہر کی نماز ادا کی ہے، تو حجاج بن
یوسف نے ان کے اس قول پر رد کیا۔ اور ان کو عہدۂ اذان اور عہدۂ
امامت سے معزول کر دیا تو اس واقعہ کے اندر حضرت سُوید بن غفلہ کے
قول سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرات خلفاء راشدین اوّل وقت میں ظہر کی نماز
ادا فرمایا کرتے تھے، اس لئے کہنا پڑے گا کہ ظہر کی نماز میں ہر زمانہ میں
تعجیل افضل ہے۔

جواب: ص ۱۱۱ س ۲۰ قیل لہ لیس فی ھذا الحدیث انّ الوقت
الذی راھم فیہ۔ سُوید سے تقریباً ساڑھے چار سطروں
کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت سُوید بن غفلہ نے خلفاء راشدین کو اوّل
وقت میں ظہر کی نماز پڑھتے ہوئے جو دیکھا ہے اس کے گرمی کے زمانہ میں
ہونے کے سلسلہ میں اس حدیث شریف میں کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ ممکن
ہے کہ حضرت سُوید بن غفلہ نے خلفاء راشدین کو اوّل وقت میں نماز پڑھتے
ہوئے سردی کے زمانہ میں دیکھا ہو اور خلفاء راشدین کے نزدیک گرمی
کے زمانہ کا حکم اس کے خلاف ہے، اس پر دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے قیامِ
مکہ کے زمانہ میں حضرت ابو محذورہؓ کو حکم فرمایا تھا کہ تم گرم سرزمین میں شدّت
گرمی کے زمانہ میں ہو، لہٰذا نماز ظہر کی اذان تاخیر کر کے ٹھنڈک کی حالت میں دیا
کرو تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلفاء راشدین کے نزدیک گرمی کے زمانہ میں
تاخیر افضل ہے اور حضرت سُوید بن غفلہ کا قول سردی کے زمانہ پر محمول ہوگا
لہٰذا کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

نوٹ :- ص ۱۱۱ س ۱۹ وھو فی الجبانۃ، جبانۃ بمعنی فناء شہر او بمعنی مقبرہ اور بمعنی عیدگاہ اور بمعنی جنگل کے آتا ہے۔

ص ۱۱۱ س ۲۰ قال فسرفہ، سرف بمعنی رد کرنا ہے، یعنی حجاج بن یوسف نے سوید بن غفلہ کے قول پر رد کیا ہے۔

اشکال نمبر (۳) ص ۱۱۱ س ۲۴ فان قال قائل ان حکم الظھر ان یعجل فی سائر الازمان سے تقریباً چار سطروں کے اندر اشکال پیش کیا جاتا ہے اور اس اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ فصل اوّل میں حضرت عائشہؓ، حضرت خبابؓ، حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ کی روایت کے مطابق ظہر کی نماز میں ہر زمانہ میں تعجیل افضل ہے۔

اور ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ ہر زمانہ میں تعجیل افضل ہے اور جن روایات کے اندر ابراد کا حکم کیا گیا ہے ان میں شدّت گرمی کی تکلیف سے حفاظت کے لئے ابراد کی رخصت دی گئی ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ مسجد نبوی میں باقاعدہ چھت نہیں تھی اور گرمی کی حفاظت کے لئے کوئی معتبر سایہ نہیں تھا، نیز ہجرت سے پہلے قیام مکّہ کے زمانہ میں بھی شدّت گرمی کی وجہ سے گھروں سے باہر نکلنا پریشان کن مسئلہ تھا اور گرمی سے حفاظت کے لئے کوئی معتبر سامان بھی نہیں تھا، توحضورؐ نے اس پریشانی سے بچنے کیلئے ابراد کی رخصت اور اجازت دی ہے نہ کہ افضلیت کی بنا پر بلکہ افضل اوّل وقت میں پڑھنے میں ہے، جیساکہ اسی عبارت کے ذیل میں حضرت میمون بن مہران رحؒ کی روایت سے واضح ہوتا ہے

جواب ص ۱۱۱ س ۲۹ قیل لہ ھذا کلام یستحیل سے آخر باب تک ـــــ جواب دیا جاتا ہے، جواب کا خلاصہ

یہ ہے کہ آپ نے جو توجیہ بیان کی ہے وہ محال ہے، اس لئے نبی کریم صلعم حالت سفر میں بے آب وگیاہ میدان میں جہاں گھر اور پردہ اور سایہ کا نام ونشان نہیں ہوتا ہے وہاں بھی گرمی کے زمانہ میں ظہر کی نماز میں تاخیر فرمائی ہے۔

ص۱۱۱ س۵ واحتجوا فی ذالك بما حدثنا سے حضرت ابوذر غفاریؓ کی روایت میں آذان بلال کے سلسلہ میں گذری ہے، حالانکہ گرمی سے بچنے کے لئے تاخیر کا کوئی معنی سفر میں نہیں رکھتا ہے، کیونکہ سفر میں پہلے ہی سے بے سایہ ہوا کرتا ہے اور چاہے اوّل وقت میں پڑھے یا آخر وقت میں دونوں صورتوں کے اندر گرمی اور دھوپ سے حفاظت کی کوئی صورت نہیں ہوا کرتی ہے جب اس حالت میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے تعجیل نہیں فرمائی بلکہ تاخیر فرمائی ہے تو کہنا ہوگا کہ محض سایہ سے باہر نکل کر دھوپ کی پریشانی سے حفاظت کی غرض سے تاخیر کی اجازت نہیں دی تھی۔ بلکہ جہنم کی گرمی اور لُو کی علت کی وجہ سے سفر، حضر ہر جگہ تاخیر کا حکم فرمایا تھا، اس لئے کہنا ہوگا کہ تاخیر اور ابراد ہی ہر حال میں افضل ہوگا اور اگر تمہاری پیش کردہ توجیہ کو تسلیم کیا جائے تو حضورؐ کا حالت سفر میں مؤخر کرنے کا کوئی معنی نہیں رکھتا۔

لفظ کِنٌّ کی تحقیق

نوٹ: ص۱۱۲ س۱ لَا كِنٌّ وَلَا ظِلٌّ، کِنٌّ بمعنی پردہ اور گھر کے ہیں، یعنی حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے حالتِ سفر میں ظہر کی نماز میں تاخیر فرمائی ہے۔ جہاں نہ کوئی گھر اور پردہ اور نہ کوئی سایہ تھا۔

باب صلوٰۃ العصر ھل تعجل او تؤخر

عصر کا افضل وقت کیا ہے۔ ؟ اس سلسلہ میں یہ باب باندھا ہے اور اس باب کے اندر صاحب کتاب نے اپنی عادت کے خلاف طریقہ اختیار کیا ہے کہ صاحب کتاب کی عادت یہ ہے کہ وہ ترجمۃ الباب قائم کرنے کے بعد فریق مخالف کی دلیل بیان کرکے پھر ائمہ کے مذاہب ذکر کردیا کرتے ہیں۔ اس کے بعد فریق موافق کی دلیل قائم کرکے مدعا کو ثابت کرتے ہیں اور اس باب میں ایسا نہیں کیا بلکہ ائمہ کے مذاہب بیان کئے بغیر اولاً تعجیل عصر کی افضلیت کی روایات کو ذکر فرمایا۔ اس کے بعد ان پر رد کرتے ہوئے اشکال وجواب اور تاخیر عصر کے دلائل کے ساتھ باب کو ختم فرمایا ہے۔ لیکن ہم آسانی کے لئے مع مذاہب وائمہ کے اقوال کے آپ کو سمجھاتے ہیں۔ اب سنو عصر کے اول وقت کے سلسلے میں معارف السنن ج۲ ص۵۸۔ امانی الاحبار ج۲ ص۱۱۳ میں دو مذاہب نقل فرماتے ہیں۔

مذھب (۱) امام شافعیؒ، امام مالکؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ، عبداللہ ابن مبارکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک عصر میں تعجیل افضل ہے۔

مذھب (۲) امام ابوحنیفہؒ وابویوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ ابراہیم نخعیؒ وغیرہ کے نزدیک عصر کی نماز میں تاخیر تاخیر افضل ہے۔ بشرطیکہ اصفرار شمس نہ ہو۔

دلائل

قائلین تعجیل کی دلیل: باب کے شروع میں حضرت انسؓ کی روایت ہے

جس کو صاحب کتاب نے حضرت انس رضی اللہ عنہ کے چار شاگردوں سے سات سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

شاگرد ۱ حضرت عاصم بن عمر ابن قتادہ انصاری رضی اللہ عنہ ہیں۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضرت انس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے زیادہ عصر کی نماز میں تعجیل کرنے والا کوئی نہیں تھا۔ کہ بیشک حضرت لبابہ ابن عبدالمنذر رضی اللہ عنہ، اور حضرت ابوعبس رضی اللہ عنہ بن خیر یہ دونوں حضرات پابندی کے ساتھ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے پیچھے مسجد نبوی میں آکر عصر کی نماز ادا فرمایا کرتے تھے اور یہ دونوں مسجد نبوی سے بہت دور رہا کرتے تھے۔ کہ حضرت ابولبابہ رضی اللہ عنہ کا مکان قبا میں قبیلہ بنو عمرو ابن عوف میں تھا۔ اور قبا مسجد نبوی سے تین میل کے فاصلہ پر ہے۔ اور حضرت ابوعبس بن خیر رضی اللہ عنہ کا مکان قبیلہ بنو حارثہ میں تھا۔ اور قبیلہ بنو حارثہ مسجد نبوی سے تین میل کے فاصلہ پر تھا۔ تو یہ دونوں حضرات نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ عصر کی نماز پڑھ کر جب اپنے قبیلہ میں آتے تھے تو قبیلہ والوں کو عصر کی نماز پڑھتے ہوئے پاتے تھے۔ اور یہ لوگ بھی مستحب وقت میں عصر کی نماز ادا کیا کرتے تھے۔ تو اس سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ مسجد نبوی میں عصر کی نماز بالکل اول وقت میں ہوتی تھی۔ اور مسجد نبوی کی جو نماز ہوتی تھی وہی زیادہ افضل ہوگی۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ عصر کی نماز میں تعجیل افضل ہے۔

شاگرد ۲ اسحٰق بن عبداللہ بن ابی طلحہ رحمہ اللہ ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ اور دوسری سند میں امام زہری رحمہ اللہ بھی ہیں۔ ان کی روایت کا خلاصہ بھی وہی ہے جو ما قبل میں گذرا ہے لیکن اتنا فرق ہے کہ امام زہری رحمہ اللہ کی سند میں ہے کہ مسجد نبوی میں نماز پڑھ کر جب اپنے قبیلہ میں پہنچ جاتے تھے تو سورج بلندی پر ہوتا تھا۔

شاگرد ۳ امام ابن شہاب زہریؒ ہیں۔ ان کی مستقل روایت تین سندوں کے ساتھ ہے۔ اوران کی روایات کا ماحصل یہ ہے کہ مسجد نبوی میں نماز سے فراغت حاصل کرکے عوالی اور قبا تک پہنچ جاتے تھے اور سورج بلندی پر ہوتا تھا۔ اور عوالی مسجد نبوی سے ایک قول کے مطابق دو میل کے فاصلے پر ہے۔ اور ایک قول کے مطابق تین میل کے فاصلے پر ہے۔ اور ایک قول کے مطابق چار میل کے فاصلے پر ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد نبوی میں عصر کی نماز بالکل اول وقت میں پڑھی جاتی تھی۔

شاگرد ۴ حضرت ابوالابیضؒ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ:

حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ میں مسجد نبوی میں نماز سے فراغت حاصل کرکے اپنے قبیلہ میں پہنچ جایا کرتا تھا۔ اور وہ لوگ نماز کے انتظار میں بیٹھے ہوئے ہوتے تھے۔ تو میں جاکر کہتا تھا کہ جلدی نماز کے لئے کھڑے ہو جاؤ کہ بے شک حضورؐ نے نماز پڑھ لی ہے۔ اور حضرت انسؓ قبیلہ خزرج میں سے تھے جو کہ مدینہ کے ایک کنارے رہا کرتا تھا۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عصر کی نماز اول وقت میں ہوتی تھی۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ عصر کی نماز میں تعجیل افضل ہے۔

حلِ عبارت

ص ۱۱۲ س ۱۱ قال احدھما دھم یصلون۔ اس عبارت میں احدہما کا مصداق حضرت اسحٰق بن عبداللہؒ ہیں۔ وقال الاٰخر والشمس مرتفعۃ۔ اس عبارت میں آخر کے مصداق حضرت امام زہریؒ ہیں۔ یعنی حضرت انسؓ کے دونوں شاگردوں میں سے اسحٰق بن عبداللہ کہتے ہیں

کہ جب میں مسجد نبوی سے نماز ادا کر کے قبا پہونچتا تو اہلِ قبا کو نماز پڑھنے کی حالت میں پاتا تھا۔ اور امام زہریؒ فرماتے ہیں کہ میں قبا اس حالت میں پہونچتا تھا کہ سورج بلندی پر ہوتا تھا۔

عوالی اور قبار کی حیثیت

عوالی اور قباء ص ۱۱۲ س ۱۵ قال الزهريؒ والعوالی علی المیلین والثلثة واحسبه قال والاربع۔ اس کے اندر احسبُ کا فاعل امام زہریؒ کے شاگرد معمر ہیں۔ اور "ہ" کا مرجع امام زہریؒ ہیں۔
اس عبارت پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ مدینۃ المنورہ کے عوالی کا حصہ سب جانتے ہیں۔ اور یہ بھی جانتے ہیں کہ مسجد قبا عوالی میں واقع ہے۔ تو مسجد نبوی سے عوالی کا فاصلہ متعین کرنے میں تردد کیوں واقع ہوا کہ کبھی کہتے ہیں دو میل کے فاصلے پر اور کبھی کہتے ہیں تین میل کے فاصلہ پر۔ اور کبھی کہتے ہیں چار میل کے فاصلہ پر۔ اس کی کیا وجہ ہے ؟

جواب : حقیقت یہ ہے کہ عوالی کا حصہ مسجد نبوی سے دو میل کے فاصلے سے شروع ہو جاتا ہے۔ اور مسجد قبا تین میل کے فاصلہ پر واقع ہے۔ اور مسجد قبا کے بعد عوالی کا حصہ اور بھی باقی رہ جاتا ہے جو چار پانچ میل کے فاصلہ تک ہے۔ اسلئے کبھی کہہ دیا جاتا ہے دو میل کے فاصلہ پر۔ اور مسجد قبا کا اعتبار کرتے ہوئے تین میل کے فاصلے پر کہا جاتا ہے۔ اور کبھی مسجد قبا کے بعد کے علاقہ کے اعتبار سے چار میل کے فاصلے پر کہا جاتا ہے۔ اس لئے کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

قائلین تعجیل عصر کی دلیل کا جواب

ص ۱۱۲ س ۲۲ فقد اختلف عن انس ابن مالکؓ فی هذا

الحدیث سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔
جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت انسؓ کے مذکورہ چار شاگردوں میں سے تین شاگرد۔ عاصم بن عمر ابن قتادہؒ۔ اور اسحٰق بن عبد اللہؒ۔ اور ابو الابیضؒ کی روایت سے مسجد نبوی میں اول وقت میں نماز پڑھنا ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ان روایات کے اندر اس کی صراحت ہے کہ مسجد نبوی میں نماز پڑھنے والے قبا اور قبیلہ بنو حارثہ وغیرہ میں جب پہونچ جایا کرتے تھے تو اہل قبا وغیرہ کو نماز پڑھنے کی حالت میں پاتے تھے۔ یا ان کے نماز پڑھنے سے پہلے پہونچ جاتے تھے۔ اور یہ لوگ بھی مستحب وقت میں نماز پڑھتے تھے۔
اور حضرت انسؓ کے چوتھے شاگرد حضرت امام زہریؒ کی روایت کے اندر صرف اتنی بات ہے کہ مسجد نبوی میں نماز پڑھ کر قبا، اور عوالی تک سورج کے بلند ہونے کی حالت میں پہونچ جاتا تھا۔ اور گرمی کے زمانہ میں سورج غروب ہونے سے ۱۵ر ۲۰ رمنٹ پہلے بلندی پر رہنے کی حالت میں اصفرار، اور زرد ہو جاتا ہے۔ تو ممکن ہے حضرت امام زہریؒ کی روایت میں یہی مراد ہو۔ کہ سورج بلندی پر تو ہوتا تھا لیکن سورج میں زردی آچکی ہوتی تھی۔
جب حضرت انسؓ کی روایت میں جانب مخالف کا احتمال ہے اور ان کے شاگردوں کے درمیان اختلاف واقع ہے۔ تو ان کی روایت سے استدلال کرنا درست نہیں ہوسکتا ہے۔

قائلین تاخیر عصر کے دلائل

اب ہم آخر باب تک تاخیر عصر کے قائلین کی طرف سے آٹھ دلیلیں اور چار اشکالات پیش کریں گے۔ ان میں ترتیب یہ ہوگی کہ

اولاً چار دلیلیں۔ اس کے بعد تین اشکالات۔ پھر دو دلیلیں اور اس کے بعد ایک اشکال اور اس کے جواب۔ پھر آخر میں دو دلیلیں۔ ایک اسی کتاب سے اور ایک بدائع الصنائع سے پیش کریں گے۔ علی سنو تفصیل

دلیل نمبر (۱)

ص ۱۱۲ س ۲۷ وقد روی فی ذالک ایضا عن غیر انس فمن ذالک ماحدثنا سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوارویٰؓ فرماتے ہیں کہ ہم مسجد نبوی میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز پڑھ کر سورج غروب ہونے سے پہلے ذوالحلیفہ تک پہونچ جاتے تھے اور ذوالحلیفہ مدینہ منورہ سے دو فرسخ کے فاصلہ پر تھا۔ اور ایک فرسخ تین میل کا ہوتا ہے۔ یعنی ذوالحلیفہ مدینۃ المنورہ سے چھ میل کے فاصلہ پر ہے۔

ص ۱۱۲ س ۲۹ ففی هذا الحدیث انه کان یسیر بعد العصر فرسخین۔ یہاں سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر یہ بات پیش کرنا چاہتے ہیں کہ ذوالحلیفہ تک سورج غروب ہونے سے پہلے چھ میل کا چلنا سواری کی رفتار میں تھا یا پیدل؟ تو ہمیں غور کرنے کے بعد خود حضرت ابوارویٰؓ کی روایت ملی جس کے اندر صراحت سے فرمایا گیا کہ ذوالحلیفہ تک سورج غروب ہونے سے پہلے پہلے پہونچ جایا کرتا تھا۔ تو اس حدیث شریف کے اندر اس بات کی وضاحت ہے کہ صحابہ کی چال پیدل ہوتی تھی اور سورج غروب ہونے سے پہلے پہلے ذوالحلیفہ پہونچ جایا کرتے تھے۔ یعنی تغیر شمس ہو چکنے کے بعد غروب ہونے سے تھوڑی دیر پہلے پہونچتے تھے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسجد نبوی میں

عصر کی نماز آخری وقت میں ہوا کرتی تھی۔

ایک اشکال مذکورہ دلیل پر ہم کو یہ اشکال ہوتا ہے کہ عصر کی نماز پڑھ کر ذوالحلیفہ تک سورج غروب ہونے سے پہلے پہلے پہونچ جانا یہ تاخیر عصر کے لئے کیسے دلیل بن سکتی ہے بلکہ بظاہر تعجیل عصر پر دلیل ہے۔ کیونکہ غروب شمس سے پہلے پہلے چھ میل کے فاصلہ تک پہونچ جانا اس وقت ہوسکتا ہے جب کہ اول وقت میں نماز عصر پڑھی گئی ہو۔ کیونکہ چھ میل پیدل چلنے کے لئے کم از کم گھنٹہ سوا گھنٹہ کی ضرورت ہے۔

جواب حضرت جی مولانا یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار ص۲۴ ج۲ میں اس کا اجمالی جواب دیا ہے۔ ہم آپ کو تفصیلی طور پر پیش کرتے ہیں۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ چھ میل تک چلنے کیلئے گھنٹہ سوا گھنٹہ کی ضرورت واقع ہوتی ہے۔ لیکن یہ ہماری رفتار کے اعتبار سے ہے۔ اور حضرات صحابۂ کرام کی رفتار، گفتار، دیدار، اور ان کی ذہانت و حافظہ دنیائے عالم کے اندر مشہور ہے۔ چنانچہ صحابۂ کرام ایک دفعہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک سے سن کر آخیر عمر تک حدیث رسول صلعم کو بلفظہٖ نقل کردیا کرتے تھے۔ تو یہ صحابہ کے غضب کا حافظ ہونے کی دلیل ہے۔ اسی طرح ان کی رفتار و گفتار غضب کی تھی۔ اگر ہم گھنٹہ میں چار یا پانچ میل چلتے ہیں تو صحابۂ کرام آرام سے پندرہ، بیس میل چل سکتے تھے۔ تو اگر عصر کی نماز پڑھ کر چھ میل کے فاصلہ پر ذوالحلیفہ پہونچ گئے ہیں تو پندرہ بیس منٹ سے زائد نہیں لگا ہوگا۔ اس لئے صرف چھ میل چلنا اس بات کی دلیل ہے کہ مسجد نبوی میں مستحب وقت کے اخیر میں عصر کی نماز پڑھی جاتی تھی۔ اگر اول وقت میں پڑھی جاتی تو غروب شمس سے پہلے

ذوالحلیفہ تک دو تین مرتبہ لوٹ پھیر ہو سکتا تھا۔

دلیل ۲ ص ۱۱۳ س ۵ وقد روی عن ابی مسعودؓ نحو من ذالک۔ سے تقریباً ساڑھے چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ اور دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم مسجد نبوی کے اندر عصر کی نماز اس حال میں پڑھتے تھے کہ سورج صاف شفاف بلندی پر ہوا کرتا تھا۔ اور چلنے والا غروب شمس سے پہلے چھ میل کے فاصلے پر ذوالحلیفہ تک پہونچ جاتا تھا۔ تو حضرت ابو مسعود رضؓ انصاری کی اس روایت میں والشمس بیضاء مرتفعۃ کا لفظ آیا ہے۔
اور بیضاء کا لفظ اصفرار کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور مرتفعۃ کا لفظ غروب کے وقت بولا جاتا ہے۔ تو مطلب یہ ہوگا کہ سورج میں تغیر آنے سے پہلے۔ اور سورج غروب ہونے سے پہلے عصر کی نماز ادا کی جاتی تھی یعنی مستحب وقت کے آخر میں ادا کی جاتی تھی۔ اور ایک مثل یا دو مثل کے وقت کے لئے والشمس مرتفعۃ کا لفظ نہیں بولا جاتا ہے۔ کیوں کہ دن کا کافی وقت باقی رہتا ہے۔ غروب یا تغیر شمس کا خطرہ نہیں رہتا ہے۔ اس لئے اس جملہ کے ذریعہ اس خطرے کو دفع کرنے کی ضرورت نہیں ہے

دلیل ۳ ص ۱۱۳ س ۹ وقد روی عن انس بن مالک ایضاً ما یدل علیٰ ھذا۔ سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت انسؓ سے ابوالابیضؒ نقل فرماتے ہیں کہ حضرت نبی کریم صلعم عصر کی نماز پڑھتے تھے اس حال میں کہ سورج صاف شفاف رہتا تھا۔ اس میں تغیر نہیں آتا تھا اور سورج دن کے بالکل کنارہ پر ہوتا تھا۔
اس **حدیث شریف** کے اندر والشمس بیضاء محلقۃ کا لفظ آیا ہے۔ اور تحلیق شمس کا اطلاق اخیر نہار کے لئے ہوتا ہے۔ تو یہ

اس بات کی دلیل ہے کہ مسجد نبوی میں مستحب وقت کے آخر میں جا کر کے عصر کی نماز پڑھی جاتی تھی۔

دلیل ۴ ص ۱۱۳ س ۱۱ وقد روی عن انس ابن مالک فی ذالک سے تقریباً ۵ سطر دلیل کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ حضرت ابو صدقہؓ حضرت انسؓ سے روایت کرتے ہیں کہ ایک دفعہ حضرت انسؓ سے اوقات صلوٰۃ کے سلسلہ میں سوال کیا گیا۔ تو حضرت انسؓ نے فرمایا کان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم یصلی صلوٰۃ العصر ما بین صلوٰتکم ھاتین۔ اس عبارت کے دو مطلب ہیں۔

مطلب (۱) حضورؐ عصر کی نماز ظہر اور مغرب کے درمیانی حصہ میں پڑھتے تھے یعنی ظہر کا وقت گذرنے کے بعد سے مغرب کا وقت شروع ہونے سے پہلے پہلے اس درمیان میں ادا فرمایا کرتے تھے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ عصر کی نماز کو ضرور مؤخر فرمایا کرتے تھے۔ اور اگر تعجیل فرماتے تو یہ جملہ نہ لاتے بلکہ بعد الظہر کا لفظ لے آتے۔

مطلب (۲) یہ ہے کہ حضورؐ عصر کی نماز کو تمہاری تعجیل اور تاخیر کے درمیانی حصہ میں ادا کرتے تھے۔ تو یہ بھی تاخیر عصر کی دلیل ہے۔ البتہ تاخیر شدید مراد نہیں ہے۔ نیز اس حدیث شریف کے اندر مذکورہ دونوں احتمالوں کا ہونا۔ اور ابھی دلیل ۳ میں حضرت انسؓ کی روایت جو ابو الابیض کی روایت کے طریق سے گذری ہے۔ اسکے اندر ہے کہ سورج دن کے کنارے پر صاف شفاف چمکنے کو کہا گیا ہے۔ تو حاصل یہ ہوگا کہ نبی کریمؐ تاخیر کیا کرتے تھے۔

اشکالات ص ۱۱۳ س ۱۸ فان قال قائل وکیف ذالک کذالک اب یہاں سے مسلسل تین اشکالات اور جوابات

پیش کیے جاتے ہیں۔

اشکال ۱۷ مذکورہ عبارت سے تقریباً چار سطروں کے اندر پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت انس رضؓ کی روایت سے تاخیر عصر پر کس طرح استدلال کیا جاسکتا ہے۔ حالانکہ حضرت انس رضؓ سے علاء ابن عبدالرحمنؒ کے طریق سے۔ عصر کی نماز میں تاخیر کرنے والوں کی مذمت میں ان کا قول ثابت ہے کہ ایک دفعہ حضرت انس رضؓ نے ظہر کی نماز کے کچھ فاصلہ کے بعد عصر کی نماز ادا کی۔ اور نماز سے فراغت کے بعد حضرت انس رضؓ سے لوگوں نے دریافت کیا کہ حضرت! آپ نے عصر کی نماز میں تعجیل کیوں فرمائی ہے۔ تو حضرت انس رضؓ نے فرمایا کہ عصر کی نماز میں اس طرح تاخیر کرنا کہ سورج میں تغیر آجائے یہ منافقین کی نماز اور ان کی عادت ہے کہ جب سورج میں تغیر آجائے۔ اور شیطان کے دونوں سینگوں کے درمیان سورج ہوتا ہے۔ یعنی غروب ہونے کے قریب ہوتا ہے تو جلدی سے مرغی کے دانہ چوگنے کی طرح چار رکعت پڑھ لیتے ہیں۔ اور اس میں اللہ کا ذکر اور قرأت بہت کم کیا کرتے ہیں۔ تو اب بتلاؤ کہ حضرت انس رضؓ کے اس قول سے بالکل ظاہر ہوتا ہے کہ عصر کی نماز میں تعجیل افضل ہے۔ تو ان کی روایات سے تاخیر پر استدلال کرنا کس طرح درست ہوسکتا ہے۔؟

جواب ص ۱۱۳ س ۲۲ قیل له فقد بین انس رضؓ فی هٰذا الحدیث التاخیر المکروه ماهو۔ یہاں سے چار سطروں کے اندر یہ جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تاخیر کی دو قسمیں ہیں۔

تاخیر کی حیثیت

(۱) **تاخیر مکروہ**: یعنی اتنی تاخیر کردی جائے کہ جس سے سورج غروب ہونے کے قریب ہوجائے اور سورج میں تغیر آجائے

یا سورج میں تغیر آجانے سے پہلے اتنی دیر پہلے شروع کی جائے کہ وقت مکروہ داخل ہونے سے پہلے پہلے اطمینان کے ساتھ ادا نہ کی جاسکے۔ تو اس طرح کی تاخیر مذموم اور مکروہ ہے۔

(۲) تاخیر مستحب: یعنی اس طرح تاخیر کی جائے کہ سورج میں تغیر آنے سے پہلے پہلے خوب اطمینان اور طمانینت کے ساتھ چار رکعت ادا کی جاسکے۔ پھر نماز میں فساد آجانے کی وجہ سے دوبارہ تغیر شمس سے پہلے پہلے مستحب وقت میں اعادہ کیا جاسکے۔

تو حضرت انسؓ نے جس تاخیر کی مذمت میں قول رسولؐ نقل فرمایا ہے اس سے اول الذکر تاخیر مراد ہے۔ جو کہ مکروہ ہے۔ اور مؤخر الذکر تاخیر کے متعلق حضرت انسؓ کی روایت نہیں ہے بلکہ مؤخر الذکر تاخیر مستحب ہے جیسا کہ حضرت انسؓ کی دوسری روایات سے ظاہر ہوتا ہے جس کو حضرت ابوالابیضؓ وغیرہ نے حضرت انسؓ سے روایت کیا ہے۔ اور اس کی موافقت میں حضرت ابومسعود انصاریؓ کی روایت بھی گذری ہے لہذا کوئی اشکال کی بات نہیں ہے۔

اشکال (۲) ص ۱۱۳ س ۲۶ فان قال قائل ـ سے پانچ سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں کہ حضور عصر کی نماز سے فراغت حاصل کرتے تھے اس حال میں کہ سورج کی روشنی حضرت عائشہ صدیقہؓ کے حجرہ کے اندر رہتی تھی۔ اور حضرت صدیقہ کے حجرے میں دیوار عائشہ کا سایہ ظاہر اور نمایاں ہونے سے پہلے نماز سے فراغت حاصل کرتے تھے۔

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ عصر کی نماز اول وقت میں پڑھی جاتی تھی۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عروہ ابن زبیرؓ

سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

حل لغات

ص۱۱۴ س۱ لم یفیء الفیء بعد۔ فا ریفیء بمعنی ظہر یظہر اور صعد یصعد کے ہیں۔ یعنی ظاہر اور نمایاں ہونے کے معنے میں ہے۔ اور الفیء بمعنی سایہ۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ حضورؐ عصر کی نماز سے فراغت حاصل کرتے تھے اس حال میں کہ سورج کی روشنی حجرہ عائشہؓ میں ہوتی تھی۔ اور دیوار کا سایہ ظاہر اور نمایاں نہیں ہوتا تھا۔

جواب ص۱۱۴ س۲ قیل لہ قد یجوز ان یکون ذالک کذالک وقد اخر العصر لقصر حجرتہا۔ یہاں سے ایک سطر کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ واقعہ ایسا ہی تھا جیسا کہ تم نے اشکال میں بیان کیا ہے۔ لیکن حضرت عائشہؓ کے حجرہ کی دیوار بہت نیچی تھی۔ اور سامنے صحن کی دیوار بھی بہت نیچی تھی کہ تغیر شمس کے قریب تک دیوار عائشہؓ کا سایہ حجرہ عائشہؓ میں نمایاں نہیں ہوتا تھا۔ اس سے اس لئے استدلال کرنا درست نہیں ہوسکتا کیونکہ سورج غروب ہونے کے قریب جاکر کے حجرہ عائشہؓ میں سایہ پہونچتا تھا۔ لہذا یہ حدیث شریف تعجیل عصر کی دلیل نہیں بن سکتی۔

اشکال ۳ ص۱۱۴ س۴ وذکر فی ذالک ما حدثنا عبد الغنی بن ابی عقیل۔ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت سیار بن سلامہؓ فرماتے ہیں کہ میں اپنے والد کے ساتھ حضرت ابو برزہؓ کے پاس حاضر ہوا تو ابو برزہؓ نے فرمایا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم عصر کی نماز اس حال میں ادا فرمایا کرتے تھے کہ نماز سے فراغت حاصل کرکے آدمی مدینہ المنورہ

کے بالکل کنارے تک چل کر پہونچ جاتا تھا اس حال میں کہ سورج بالکل چمکدار اور صاف شفاف ہوتا۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد نبوی میں عصر کی نماز میں تعجیل کی جاتی تھی۔

جواب صفحہ ۱۱۴ قیل لہ قد مضی جوابنا فی ھذا فیما تقدم من ھذا الباب۔ سے تقریباً چار سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تم نے جو اشکال پیش کیا ہے کوئی نیا اشکال نہیں ہے۔ ایسے ہی اشکالات اس باب کے اندر ما قبل میں بہت گذرے ہیں۔ اور وہیں ان سب کے جوابات بھی دیئے گئے ہیں۔ اس لئے کہ تعجیل عصر کے سلسلہ میں جتنی بھی روایات ہیں۔ ان سب کے اندر تاخیر عصر پر دلیل بھی موجود ہے۔ جیسا کہ ہم نے ما قبل میں دونوں قسم کی روایات کو صحیح قرار دے کر تطبیق دی ہے اور جو بھی روایت تعجیل عصر پر دلالت کرتی ہے اس کے معارض تاخیر عصر پر دلالت کرنے والی کوئی نہ کوئی روایت آجاتی ہے۔ تو اس وجہ سے ہم نے تاخیر عصر کو مستحب قرار دیا ہے۔ بشرطیکہ اتنی تاخیر نہ ہو کہ جس سے سورج میں تغیر آنے لگے۔

ولو خلینا والنظر۔ اس عبارت سے یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اگر ہم روایات کو چھوڑ کر قیاس اور نظر کو لیتے ہیں تو تمام نمازوں کو اول وقت میں پڑھنا تین وجہوں سے افضل معلوم ہوتا ہے۔

نمبر (۱): اول وقت میں پڑھنے میں سبب وجوب کے بعد متصلاً حکم خدا کی تعمیل ہوتی ہے

نمبر (۲): ابوداؤد شریف میں روایت ہے ایُّ الاعمال افضل قال الصلوٰۃ فی اول وقتہا

نمبر (۳): تاخیر کے اندر سستی اور غفلت پائی جاتی ہے۔ اسلئے منافقین کے ساتھ مشابہت کا شائبہ ہوتا ہے۔

تو ان تینوں وجہوں سے ہر نماز میں تعجیل افضل معلوم ہوتی ہے
لیکن تاخیر پر دلالت کرنیوالی تواتر کے ساتھ روایات وارد ہوئی ہیں
اس لئے تاخیر کو اولیٰ کہا جاتا ہے

حل لغات

نوٹ ص۱۱۴ س۱۱ صححت وجمعت۔ ترجمہ یہ ہے کہ ہم نے متعارض روایات کو صحیح قرار دے کر تطبیق دی ہے

دلیل ۵ ص۱۱۴ س۹ وقد روی عن اصحابہ من بعدہ ما یدل علی ذالک سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا حکم نامہ جو انہوں نے اپنے عمال اور گورنروں کی طرف بھیجا تھا اس میں یہ حکم موجود تھا کہ عصر کی نماز سورج غروب ہونے سے اتنی دیر پہلے پڑھی جائے کہ جتنی دیر میں کوئی آدمی سواری کے ساتھ دو تین فرسخ (دو فرسخ چھ میل اور تین فرسخ نو میل) تک چل سکے۔ اور گھوڑے کی سواری کے ساتھ نو میل تک آدھا گھنٹہ میں بآسانی طے کیا جا سکتا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ عصر کی نماز میں تاخیر افضل ہے۔

اگر تعجیل کا حکم ہوتا تو اتنی دیر پہلے پڑھنے کا حکم ہوتا کہ جتنی دیر میں بیس پچیس ۲۵ میل چل سکے۔ نیز حضرت ابو ہریرہؓ کا عمل حضرت عکرمہؒ نقل فرماتے ہیں کہ ایک دفعہ ہم لوگ ایک جنازہ کے ساتھ تھے جب عصر کا وقت ہو گیا تو انہوں نے عصر کی نماز نہیں پڑھی۔ اور متعدد بار ہم نے ان کی طرف مراجعت کی کہ حضرت! عصر کا وقت ہو چکا ہے تو انہوں نے عصر کی نماز نہیں پڑھی۔ یہاں تک کہ جب سورج کی روشنی مدینۃ المنورہ کی اونچی پہاڑی کی چوٹی پر نظر آنے لگی تو عصر

کی نماز ادا فرمائی ۔ یعنی مستحب وقت کے آخر میں جا کر عصر کی نماز ادا فرمائی ہے ۔

اسی طرح حضرت امام نخعیؒ اپنے مخاطبین سے فرماتے ہیں کہ صحابۂ کرام اور اجلۂ تابعینؒ عصر اور ظہر کی نماز کو بہت زیادہ تاخیر کرکے پڑھتے تھے ۔

تو حضرت عمرؓ کے حکم نامہ اور حضرت ابوہریرہؓ کا عمل اور اجلۂ صحابۂ کرام اور تابعین عظام کا عمل سب اس بات پر متفق ہیں کہ عصر کی نماز میں تاخیر کی جائے ۔ تو کہنا ہوگا کہ تعجیل کے مقابلہ میں تاخیر افضل ہوگی ۔

ائمہ کے دلائل کا نچوڑ

ص۱۱۴ س۱۸ فلما جاء هذا من افعالهم واقوالهم مختلفا على ما ذكرنا ۔ یہاں سے تقریباً چھ سطروں کے اندر ماقبل کی تمام روایات اور اقوال وافعالِ صحابہ وتابعین کا نچوڑ پیش کیا جاتا ہے ۔

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ اب تک آپ کے سامنے صحابۂ کرام کے جو اقوال وافعال آئے ہیں وہ سب کے سب ہمارے مدعاء کے موافق ہیں ۔ اور حضورؐ سے یہ مروی ہے کہ نبی کریم صلعم سورج بلند رہنے کی حالت میں عصر کی نماز ادا فرماتے تھے ۔ اور بعض روایات میں ہے کہ سورج دن کے کنارے پر پہونچنے پر عصر کی نماز ادا فرماتے تھے ۔

تو ان تمام روایات کے ذریعہ سے استدلال کرنا ۔ اور ان تمام روایات کی مخالف روایات کو ترک کرنا ہم پر واجب ہوگا ۔ اور عصر کی نماز میں اس طرح تاخیر کریں کہ جس سے وقت مکروہ داخل نہ ہو جائے جیسا کہ علاء بن عبدالرحمٰنؒ کی روایت میں منافقین کی نماز کے بارے میں وعید آئی ہے ۔

لہذا کہنا ہوگا کہ وقت مکروہ سے پہلے وقت مستحب کے اندر عصر کی نماز کو مؤخر کرنا زیادہ افضل ہوگا جس میں اطمینان اور سکون کے ساتھ نماز کے ہر ارکان ادا کئے جاسکیں۔ اور فساد کی صورت میں بھی وقت مکروہ سے پہلے پہلے اعادہ کیا جاسکے۔

دلیل ۶ ص ۱۱۴ س ۲۲ ولقد روی عن ابی قلابۃ انہ قال انما سمیت العصر لتعصّر۔ یہاں سے تقریباً چار سطروں کے اندر یہ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ عصر کی نماز کا نام عصر کیوں رکھا گیا ہے؟ تو حضرت ابو قلابہؓ اس کی وجہ تسمیہ بیان فرماتے ہیں کہ تعصّر بمعنی تاخر کے ہے۔ تو عصر کی نماز کو لفظ عصر کے ساتھ موسوم کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس میں تاخیر کی جائے۔ اسی وجہ سے ہم نے وقت مکروہ سے پہلے پہلے مستحب وقت کے اندر اندر تاخیر کرنے کو افضل کہا ہے۔ یہی ہمارے علمائے ثلٰثہ کا قول ہے اور اسی پر فتویٰ ہے۔

اشکال ۴ ص ۱۱۴ س ۲۷ فان احتج محتج فی التکبیر بہا ایضاً۔ سے دو سطروں کے اندر اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اشکال کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت رافع بن خدیجؓ فرماتے ہیں کہ ہم حضورؐ کے ساتھ عصر کی نماز پڑھ کر پھر اونٹ ذبح کرتے تھے۔ اور پھر ان کو دس حصوں میں تقسیم کر کے پھر سورج غروب ہونے سے پہلے پہلے کھالیتے تھے۔

تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عصر کی نماز بالکل اوّل وقت میں پڑھی گئی ہوگی۔ اسی وجہ سے اتنا وقت ملا ہے۔

جواب ص ۱۱۴ س ۲۹ قیل لہ قد یجوز ان یکونوا یفعلون ذالک بسرعۃ۔ سے ایک سطر کے اندر دیا جاتا ہے۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام کے اندر اللہ تعالیٰ نے فن قصابیت کی صلاحیت بھی بہت اعلیٰ درجہ کی عطا فرمائی تھی۔ تو وہ حضرات اپنی فن کاری سے دس پندرہ منٹ کے اندر اندر جانور ذبح کرکے گوشت تقسیم کرلیا کرتے تھے جیسا کہ اس زمانہ میں اس فن کے ماہرین کا مشاہدہ ہمارے سامنے ہے کہ قصاب تن تنہا ایک جانور کو ذبح کرکے پندرہ بیس منٹ کے اندر اندر ٹکڑا ٹکڑا کر دیتا ہے۔ اور حضرات صحابہ کرام ان سے زیادہ ماہر تھے۔

نیز حدیث کے سیاق و سباق سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد افراد لگ جاتے تھے۔ اور پکنے میں زیادہ سے زیادہ آدھا گھنٹہ لگ سکتا ہے۔ لہذا کل گھنٹہ پون گھنٹہ کا وقت سورج غروب ہونے سے پہلے باقی رہتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حضورؐ نے سورج غروب ہونے سے تقریباً ایک گھنٹہ پہلے عصر کی نماز ادا فرمائی ہے۔ اور گھنٹہ پون گھنٹہ پہلے پڑھنا اول وقت میں نہیں ہوتا ہے بلکہ مستحب وقت کے آخر میں ہوتا ہے۔

دلیل (۷) وقد ذکرنا فی باب مواقیت الصلوٰۃ ص۱۱۵ س۱ سے اخیر باب تک پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ باب مواقیت الصلوٰۃ کے اندر حضرت بریدہؓ کی روایت ص۸۸ س۲۲ میں گذری ہے۔ جس میں اس بات کی وضاحت ہے کہ حضورؐ نے یوم اول میں عصر کی نماز اس حال میں ادا فرمائی کہ سورج بلندی پر تھا۔ اور یوم ثانی میں عصر کی نماز یوم اول میں جتنا مؤخر فرمایا تھا۔ اس کے مقابلہ میں زیادہ مؤخر فرمایا۔ تو اس حدیث شریف کے سیاق و سباق سے واضح ہوتا ہے کہ فی الجملہ یوم اول میں بھی عصر کی نماز کو مؤخر فرمایا تھا اسی وجہ سے یہ فرمایا کہ یوم اول کے مقابلہ میں یوم ثانی میں زیادہ مؤخر فرمایا ہے تو معلوم ہوا کہ یوم اول اور یوم ثانی دونوں کے اندر عصر کی نماز کو فی الجملہ

مؤخر کیا گیا تھا۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ عصر کی نماز میں تاخیر افضل ہے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہؒ کا قول ہے۔

دلیل (۸) علامہ کاسانیؒ نے بدائع الصنائع کے اندر تاخیر عصر کی یہ علت بیان فرمائی ہے کہ عصر کی نماز سے پہلے نوافل جائز ہیں اور اس کی فضیلت بھی بہت آئی ہے۔ اور عصر کی نماز کے بعد نوافل جائز نہیں ہیں۔ تو اگر اول وقت میں عصر کی نماز پڑھی جائے تو نفل نماز پڑھنے کا موقع نہیں ملتا ہے جس کی فضیلت آئی ہے۔ اور تاخیر کرنے میں نوافل کا زیادہ موقع ملتا ہے۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ عصر کی نماز میں تاخیر افضل ہے۔

باب رفع الیدین فی افتتاح الصلوٰۃ الی این یبلغ بہما

اس باب کے تحت تین مسائل زیر غور ہیں۔

مسئلہ (۱): تکبیر تحریمہ کا تلفظ کس درجہ کا حکم رکھتا ہے۔؟

مسئلہ (۲): جن لوگوں کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا تلفظ واجب ہے وہ کس درجہ کا واجب ہے؟

مسئلہ (۳): بوقت تکبیر تحریمہ رفع یدین کہاں تک کیا جائے۔ اسی مسئلہ پر اس باب میں بحث کی جائے گی۔ اب سنو تفصیل:

مسئلہ (۱) تکبیر تحریمہ کا تلفظ کس درجہ کا حکم رکھتا ہے اس سلسلہ میں اوجز المسالک ج۱ ص۲۰۱۔ امانی الاحبار ج۳ ص۱۔ بذل المجہود ج۱ ص۲۴۶ میں کچھ فرق کے ساتھ دو مذہب نقل فرماتے ہیں۔

مذہب (۱) امام ابن شہاب زہریؒ۔ سعید ابن مسیبؒ۔ حسن بصریؒ امام اوزاعیؒ اور قتادہؒ وغیرہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا تلفظ سنت ہے۔

مذہب (۲) ائمہ اربعہ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا تلفظ واجب ہے۔

مسئلہ (۲) جن لوگوں کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا تلفظ واجب ہے وہ کس درجہ کا واجب ہے؟۔ اس سلسلہ میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) شافعیہ، مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا تلفظ رکن کے درجہ میں ہے۔

مذہب (۲) حضرات حنفیہ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کا تلفظ شرط کے درجہ میں ہے۔

مسئلہ (۳) بوقت تکبیر تحریمہ رفع یدین کہاں تک کیا جائے؟ یہی اس باب کے اندر زیر بحث مسئلہ ہے۔ اس سلسلہ میں اوجز المسالک ج۱ ص۲۰۱، معارف السنن ج۲ ص۴۵۲، بذل المجہود ج۲ ص۱، امانی الاحبار ج۳ ص۱، ج۳ ص۴، ج۳ ص۸، اور طحاوی شریف ج۱ ص۱۱۵ میں کچھ فرق کے ساتھ تین مذہب نقل فرمائے ہیں۔

مذہب (۱) امام احمد ابن حنبلؒ کی ایک روایت۔ بعض مالکیہ اور بعض عراقیین کے نزدیک بوقت تکبیر تحریمہ رفع یدین علی الاطلاق مسنون ہے۔ اور کہاں تک اٹھانا مسنون ہے اس کی کوئی حد متعین نہیں ہے۔ یہی لوگ ص۱۱۵ س۸ فذہب قوم الی ان الرجل الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) امام احمد بن حنبلؒ کے قول مشہور، اکثر مالکیہ اور حضرات شافعیہ کے نزدیک بوقت تکبیر تحریمہ مونڈھوں تک رفع یدین مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۵ س۹ وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

مذہب (۳) حضرات حنفیہ۔ سفیان ثوریؒ، ابراهیم نخعیؒ اور

وہب ابن منبہؒ کے نزدیک بوقت تکبیر تحریمہ اذنین تک رفع یدین مسنون ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۵ س۲۷ و خالف فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔

دلائل

اب علی الترتیب ہر ایک کی دلیل سنتے جاؤ

مذہب (۱) (قائلین علی الاطلاق کی دلیل)

باب کے شروع میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے کہ جس کے اندر صرف اتنا کہا گیا ہے کہ حضورؐ نماز کے لئے کھڑے ہوجاتے تو اپنے دونوں ہاتھوں کو کھینچ کر اوپر کو اٹھاتے۔ کہاں تک اٹھاتے تھے اس کی کوئی حد متعین نہیں ہے۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ رفع یدین کی کوئی حد متعین نہیں ہے۔

مذہب ۲ یعنی قائلین رفع یدین الی المنکبین کی دلیل

ص۱۱۵ س۱۰ واحتجوا فی ذالک بما حدثنا الربیع ابن سلیمانؒ سے تقریباً بارہ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ ان کی دلیل وہ حدیث شریف ہے جس کے اندر حضورؐ کا بوقت تحریمہ دونوں ہاتھوں کا اٹھانا ثابت ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے تین صحابیؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱): حضرت علیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

صحابی (۲): حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے تین سندوں کے ساتھ

صحابی (۳): حضرت ابوحمید ساعدیؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

تو ان تمام روایات کے مضمون سے بوقت تکبیر تحریمہ مونڈھوں تک رفع یدین مسنون ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ مونڈھوں تک رفع یدین مسنون ہے

حضرت ابو حمید ساعدیؓ کی روایت کا ترجمہ

ص۱۱۵ س۱۹ قال حدثنا محمد ابن عمرو ابن عطاء قال سمعت ابا حمید الساعدی فی عشرۃ من اصحاب رسول اللہ ؐ ۔ حضرت محمد ابن عمرو ابن عطاء فرماتے ہیں کہ میں نے دس صحابہ رسولؐ جن میں حضرت ابو قتادہؓ بھی تھے۔ اور بعض روایات کے اندر حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت سہل ابن سعدؓ وغیرہ بھی موجود تھے۔ ان کے درمیان ابو حمید ساعدیؓ کو کہتے ہوئے سنا وہ فرما رہے تھے کہ میں حضور کی نماز کو تمہارے مقابلہ میں زیادہ جانتا ہوں تو دوسرے صحابہ نے کہا ایسا کیوں ہے ؟ اللہ کی قسم تم حضورؐ کی خدمت میں ہم سے زیادہ نہیں رہے ہو۔ اور نہ حضورؐ کی صحبت میں ہم پر مقدم ہو۔ تو ابو حمید الساعدیؓ نے فرمایا کہ کیوں نہ جانوں ۔ تو دوسرے صحابہ نے کہا کہ اچھا تو پیش کرو، تو ابو حمید ساعدیؓ نے فرمایا کہ حضورؐ جب نماز شروع فرماتے تو دونوں ہاتھوں کو مونڈھوں تک اٹھاتے تو وہاں موجود صحابہ نے متفق ہو کر ان کی تصدیق کی کہ حضور ایسے ہی نماز پڑھا کرتے تھے ۔

رفع یدین علی الاطلاق کے قائلین کی دلیل کا جواب

ص۱۱۵ س۲۲ قال ابو جعفر فذہب قوم الیٰ ہذا فقالوا الرفع فی التکبیر فی افتتاح الصلوٰۃ الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر ان کی پیش کردہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے کہ

حضرت ابوہریرہؓ کی روایت قائلین رفع یدین الی المنکبین کے مخالف نہیں ہے کیونکہ ان کی روایت میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱ اس سے مراد مونڈھوں تک ہاتھوں کو اٹھانا ہے۔ تو اس صورت میں حضرت ابوہریرہ کی روایت مذہب (۲) کے موافق ہو جائے گی۔

احتمال ۲ ان کی روایت میں یہ مراد ہے کہ دونوں ہاتھوں کو نماز سے پہلے دعا کے لئے اٹھایا تھا۔ پھر اس کے بعد تکبیر تحریمہ کے لئے دوبارہ مونڈھوں تک اٹھایا ہے۔ تو دونوں قسم کی روایت کے درمیان تطبیق یوں ہو گی کہ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت تکبیر تحریمہ سے پہلے دعا کے لئے ہاتھ اٹھانے پر محمول ہو گی۔ اب دونوں قسم کی روایات کے درمیان تعارض نہیں رہے گا۔

رفع یدین بالدعاء بین الاقامۃ والتحریمۃ

تحریر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا تکبیر تحریمہ سے پہلے ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنا جائز ہے؟ جیسا کہ امانی الاحبار ج۳ میں بیہقی شریف اور طبرانی کی معجم الاوسط کے حوالہ سے اس کی مشروعیت کی حدیث شریف نقل فرمائی ہے۔ تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اقامت اور تکبیر تحریمہ کے درمیان ہاتھ اٹھا کر دعا مانگنا ثابت ہے۔

جواب

اس کے دو جواب دیئے جاتے ہیں

جواب (۱) یہ روایات اذان واقامت کی مشروعیت سے پہلے کے اعتبار سے ہیں بعد میں منسوخ ہو چکی ہیں۔ اسی وجہ سے حضرات اجلہ صحابہ اور ائمہ مجتہدین کا عمل ومسلک اسی پر ثابت

ہے کہ تکبیر تحریمہ اور اقامت کے درمیان کسی قسم کا فصل نہ ہو بلکہ قد قامت الصلوٰۃ پر امام تکبیر تحریمہ کہے گا جیسا کہ حسب ذیل آثار واقوال سے واضح ہوتا ہے۔ (۱) عن سوید بن غفلۃ ان عمرؓ کان اذا انتہی المؤذن الی قولہ قد قامت الصلوٰۃ کبر الخ (بدائع الصنائع صفحہ ۲ جلد ۱)

(۲) فاذا قال قد قامت الصلوٰۃ کبر الامام الخ (نووی صفحہ ۲۲۱ جلد ۱)

(۳) فاذا قال قد قامت الصلوٰۃ کبّر الامام لانہ امین الشرع وقد اخبر لقیامہا فیجب تصدیقہ (اعلاء السنن صفحہ ۳۲۸ جلد ۴)

(۴) ومنہا ان المؤذن اذا قال قد قامت الصلوٰۃ کبّر الامام فی قول ابی حنیفۃ ومحمدؒ الخ (بدائع الصنائع صفحہ ۲ جلد ۱)

در مختار کوئٹہ فی باب آداب الصلوٰۃ صفحہ ۳۵۴ جلد ۱)

جواب (۲) دعاء بین الاقامۃ والتکبیر کی روایات سب ضعیف ہیں اس لئے حجت نہیں بن سکتیں۔

اذنین تک رفع یدین کے قائلین کی دلیل

ص ۱۱۵ س ۲۸ واحتجوا فی ذالک بما حدثنا ابوبکرۃ سے ساڑھے نو سطروں کے اندر ان کی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ وہ حدیث شریف ہے جس کے اندر بوقت تکبیر تحریمہ اذنین تک رفع یدین ثابت ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چار صحابی سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱) حضرت براء ابن عازبؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ ان کی روایت میں صاف لفظوں میں موجود ہے کہ حضورؐ بوقت تکبیر تحریمہ اپنے دونوں ہاتھوں کے انگوٹھوں کو اپنے دونوں کانوں کے برابر کر لیا کرتے تھے۔

صحابی (۲) حضرت وائل ابن حجرؓ ہیں۔ ان کی روایت دو (۲) سندوں کے ساتھ ہے۔

صحابی (۳) حضرت مالک ابن حویرثؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت کے اندر فوق اذنیہ کا لفظ ہے۔

صحابی (۴) حضرت ابو حمید ساعدیؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ نیز ان کی روایت کے اندر رفع یدیہ حذاء وجہہ کا لفظ ہے۔ اس کا مفہوم بھی کانوں تک ہاتھ اٹھانا ہی ہے۔ روایت کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ دونوں ہاتھوں کے انگوٹھوں کو دونوں کانوں کی لو تک کرلیا جائے۔ لہٰذا یہی مسنون طریقہ ہوگا

مذکورہ تینوں قسموں کی روایات کی توجیہ

ص ۱۱۹ س ۹ فلما اختلفت ہذہ الآثار عن رسول اللہؐ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر تینوں قسموں کی روایات کے اندر کیا توجیہ و تاویل ہو سکتی ہے۔ اس کی توجیہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ توجیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ پہلی قسم کی روایت جو ابو ہریرہؓ سے مروی ہے۔ اس کے اندر رفع یدین کی کوئی حد متعین نہیں ہے بلکہ اس میں مختلف احتمالات ہو سکتے ہیں اس لئے وہ دیگر روایات کے معارض نہیں ہوگی۔ اور دوسری قسم کی روایات میں مونڈھوں تک حد متعین ہے۔ اسی طرح تیسری قسم کی روایات میں اذنین تک حد متعین ہے۔ اس لئے فصل ثانی اور فصل ثالث کی روایات میں سخت قسم کا تعارض واقع ہوا ہے۔ اس تعارض کے دفعیہ کی صورت یہ ہے کہ جن روایات کے اندر مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانا ثابت ہے وہ سردی کے زمانہ کے اعتبار سے ہے کہ

صحابۂ کرامؓ سردی کے زمانہ میں موٹے کپڑے پہنتے تھے۔ اور موٹی موٹی چادریں اوڑھ لیا کرتے تھے۔ شدّت سردی کی وجہ سے تکبیر تحریمہ کے وقت میں چادروں کے اندر سے ہاتھ باہر نہیں نکالا کرتے تھے۔ بلکہ چادروں کے اندر ہی اندر ہاتھوں کو اٹھا لیا کرتے تھے جس میں صرف مونڈھوں تک ہاتھ اٹھایا جاتا تھا۔ لہٰذا جن روایات میں مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانے کا ذکر موجود ہے وہ کپڑوں کے اندر اندر ہاتھ اٹھانے کے اعتبار سے ہے۔ اور جن روایات کے اندر اذنین تک ہاتھ اٹھانے کا ذکر ہے وہ عام حالات کے اعتبار سے ہے کہ جن میں ہاتھ چادروں کے اندر نہیں ہوتا ہے۔ لہٰذا عام حالات کا حکم یہی ہوگا کہ بوقت تکبیر تحریمہ ہاتھوں کو مونڈھوں تک اٹھایا جائے۔ اس کی دلیل حضرت وائل ابن حجرؓ کی روایت ہے جو اسی عبارت کے ذیل میں حضرت عاصم ابن کلیبؒ کے طریق سے ص۱۱۶ فاذا فهد ابن سلیمان قد حدثنا سے تقریباً تین سطروں کے اندر مروی ہے

دوسری قسم کی روایات کا جواب

ص۱۱۶ ولم يجران يجعل حديث ابن عمر سے آخر باب تک جواب دیا جاتا ہے۔ اور جواب کو دو ٹکڑوں میں پیش کیا جائے گا۔

پہلا ٹکڑا مذکورہ عبارت کے اندر تقریباً تین سطروں کے اندر ہوگا۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ اور ابو حمید ساعدیؓ کی روایت کے اندر مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانے کا ذکر موجود ہے وہ چادروں کے باہر ہونے کے اعتبار سے نہ ہوگا۔ بلکہ چادروں کے اندر ہونے کے اعتبار سے ہوگا تاکہ روایت کے اندر تعارض واقع نہ ہو۔ اور حضرت وائلؓ ابن حجر کی روایت کے اندر۔ نیز تیسری

قسم کی روایت جس میں اذنین تک ہاتھوں کے اٹھانے کا تذکرہ ہے وہ عام حالات کے اعتبار سے ہوگا۔ لہذا تسلیم کرنا ہوگا کہ عام حالات میں بوقت تکبیر تحریمہ اذنین تک رفع یدین مسنون ہوگا۔

دوسرا ٹکڑا واما ماروینا عن علیؓ سے آخر باب تک ص ۱۱۶/۱ اس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت علیؓ سے جو مونڈھوں تک ہاتھ اٹھانے کی روایت مسنون ہے وہ روایت بے انتہا ضعیف ہے۔ کہ اس کی سند کے اندر عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد آیا ہے جو متکلم فیہ راوی ہے۔ اور اس راوی کے متعلق تفصیلی بحث تکبیر رکوع کے وقت میں رفع یدین کی جو بحث آگے آرہی ہے اس میں بیان کی جائے گی۔ لہذا حضرت علیؓ کی روایت سے استدلال درست نہیں ہوسکتا بلکہ مجموعی اعتبار سے حضرت وائل ابن حجرؓ کی روایت پر عمل کرنا مسنون ہوگا۔ یہی ہمارے علماء ثلثہؒ کا قول ہے۔

باب ما یقال فی الصلوٰۃ بعد تکبیر الافتتاح

تکبیر تحریمہ کے بعد قرأت سے پہلے تعوذ و تسمیہ پڑھنا ائمہ اور محققین کے نزدیک جائز اور مسنون ہے لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ تکبیر تحریمہ کے بعد قرأت سے پہلے ثناء اور توجیہ (انی وجہت وجھی للذی الآیۃ) کا پڑھنا جائز اور مسنون ہے یا نہیں۔؟ تو اس سلسلے میں بدایۃ المجتہد ص ۱۲۳/۱، بذل المجہود ص ۲۶/۲، امانی الاحبار ص ۲۱/۲ میں چار مذاہب نقل فرمائے ہیں انمیں سے دو مذہب سے متعلق اس کتاب میں بحث نہیں کی جائے گی اور مابقیہ میں بحث کی جائے گی۔

مذہب (۱) امام مالکؒ کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے بعد ثناء

اور توجیہ دونوں کا پڑھنا نہ واجب ہے نہ سنت۔ اور ان کے پڑھنے کا یہاں پر کوئی فائدہ بھی نہیں ہے۔

مذہب (۲) امام شافعیؒ کے نزدیک ثنا اور توجیہ دونوں پڑھنا واجب ہے جیسا کہ ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ص۱۲۲ ج۱ میں نقل فرمایا ہے۔ ان دونوں مذاہب سے متعلق ہم اس باب میں بحث نہیں کریں گے۔

مذہب (۳) امام ابو حنیفہؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ، عطاء ابن رباحؒ۔ اور داؤد ظاہریؒ وغیرہ کے نزدیک ثنا پڑھنا واجب ہے جو لا الٰہ غیرک پر ختم ہوتی ہے اور توجیہ پڑھنا مسنون نہیں ہے۔ یہی فتاویٰ عالمگیری ص۷۳ ج۱ پر موجود ہے اور یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۷ س۱۲ "قال ابو جعفر فذہب قوم" کے مصداق ہیں۔ اس مذہب کو ہم فریق اول قرار دیں گے۔

مذہب (۴) امام ابو یوسفؒ، امام طحاویؒ، ابو اسحٰق مروزیؒ ابو حامد غزالیؒ۔ امام اوزاعیؒ اور طاؤس ابن کیسانؒ وغیرہ کے نزدیک ثناء اور توجیہ دونوں کا پڑھنا مسنون ہے یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۷ س۱۴ "وخالفہم فی ذالک آخرون فقالوا بل ینبغی لہم ان یزید الخ" کے مصداق ہیں۔ اس مذہب کو ہم فریق ثانی قرار دیں گے

دلائل

فریق اول کی دلیل اس باب کے شروع کی وہ حدیث شریف ہے جس کے اندر ثنا پڑھنا ثابت ہے اور توجیہ پڑھنا ثابت نہیں ہے۔ اس مضمون کی حدیث شریف کو

صاحب کتاب نے تین صحابی سے دس سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی (۱) حضرت ابو سعید خدری رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ ہے ان کی روایت کے اندر ولا الٰہ غیرک کے بعد لا الٰہ الا اللہ واللہ اکبر کبیرًا کا اضافہ ہے لیکن توجیہ کا تذکرہ نہیں ہے۔ اس کے بعد تعوذ کا ذکر ہے۔

صحابی (۲) حضرت عائشہ صدیقہ رضؓ سے دو سندوں کے ساتھ ہے ان کی روایت میں ولا الٰہ غیرک تک ہے۔

صحابی (۳) حضرت عمر فاروق رضؓ سے چھ سندوں کے ساتھ ہے۔ ان کی روایت میں بھی ولا الٰہ غیرک سے زائد نہیں ہے

ان تمام روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ثنا پر زائد توجیہ وغیرہ ودیگر دعائیں اس مقام پر مسنون نہیں ہیں

فریق ثانی کی دلیل

ص ۱۱ س ۱۲ وخالفہم فی ذالک آخرون فقالوا بل ینبغی لہ ان یزید بعد ہذا سے آخر باب تک یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ حضرت علی رضؓ سے مروی ہے کہ انہوں نے فرمایا کہ جب حضورؐ نماز شروع فرماتے تو آیت توجیہ مکمل پڑھتے تھے۔ لہٰذا ہوگا کہ ثناء کے ساتھ توجیہ پڑھنا بھی مسنون ہے۔

صاحب کتاب نے فریق ثانی کی دلیل کو بعد میں ذکر کرکے اس بات کو ظاہر کر دیا ہے کہ خود صاحب کتاب کا مسلک بھی یہی ہے کہ ثناء کے ساتھ توجیہ بھی پڑھی جائے

باب قراءۃ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم فی الصلوٰۃ

نماز کے اندر بسم اللہ الرحمٰن الرحیم پڑھنے کا کیا حکم ہے تو اس باب کے تحت میں ہمیں معرکۃ الآراء آٹھ اختلافی مسائل

سمجھ میں آتے ہیں۔

۱۔ بسم اللہ شریف قرآن کا جزء ہے یا نہیں۔؟
۲۔ بسم اللہ شریف سورۂ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں۔ ؟
۳۔ سورہ فاتحہ کو سبع مثانی کہا جاتا ہے۔ اسکی وجہ تسمیہ کیا ہے۔؟
۴۔ تسمیہ ہر سورت کا جزء ہے یا نہیں۔ ؟
۵۔ بسم اللہ شریف نماز میں پڑھی جائے یا نہیں۔ ؟
۶۔ سورہ فاتحہ کے بعد ختم سورت سے پہلے تسمیہ پڑھی جائے یا نہیں؟
۷۔ ہر رکعت میں تسمیہ پڑھی جائے یا نہیں ؟
۸۔ تسمیہ اگر نماز میں پڑھی جائے تو جہراً پڑھی جائے یا سراً ؟

یہی مسئلہ ۸ اس باب میں مقصود بالذات ہے۔ اور اسی پر اس باب میں اہمیت کے ساتھ بحث کی جائے گی۔

مسئلہ ۱ بسم اللہ الرحمن الرحیم قرآن کا جزء ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں الابواب والتراجم للبخاری ص ۱۷/۱، اوجز المسالک ص ۲۲۸/ج ۱، امانی الاحبار ص ۲۵/ج ۳ ہر دو مذہب نقل فرماتے ہیں۔

مذہب (۱) امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ اور بعض حنفیہ اور بعض حنابلہؒ کے نزدیک سورہ نمل میں جو بسم اللہ شریف ہے۔ اس کے علاوہ کوئی بھی قرآن کا جز نہیں ہے۔

مذہب (۲) اکثر احناف اور اکثر حنابلہ اور امام شافعیؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک سورۂ نمل میں جو بسم اللہ ہے اس کے علاوہ دوسری بسم اللہ بھی قرآن کا جزء ہے۔

مسئلہ ۲ بسم اللہ شریف سورۂ فاتحہ کا جز ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں مذکورہ حوالوں میں دو مذہب نقل کئے گئے ہیں

مذہب (۱) حضرات حنفیہ، داؤد ظاہریؒ، امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز نہیں ہے

مذہب (۲) امام شافعیؒ، امام احمد ابن حنبلؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ، عبد اللہ بن مبارکؒ اور ابو عبیدؒ کے نزدیک سورۂ فاتحہ قرآن کا جز نہیں ہے۔

مسئلہ ۳ سورۂ فاتحہ کو سبع مثانی کیوں کہا گیا ہے؟

تو یہ تفصیل ہے کہ سورۂ فاتحہ کے اندر سات آیتیں ہیں اسلئے سبع کہا ہے ۔ اور مثانی کیوں کہا گیا ہے ۔ اس سلسلے میں پانچ اقوال ہیں

قول (۱) اس سورت کے اندر اللہ تعالیٰ کی ثنا ربیان کی گئی ہے ۔ اس لئے مثانی کہا گیا ہے۔

قول (۲) اس سورت کے ذریعہ امت محمدیہ کو دوسری امتوں سے خاص کر کے مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

قول (۳) یہ سورت دو مرتبہ نازل ہوئی ہے ۔ ایک مرتبہ مکرمتہ المکرمہ میں ستر ہزار فرشتے جبرئیل امین کے ساتھ لے کر اترے تھے۔ دوسری مرتبہ ستر ہزار فرشتے حضرت جبرئیل کے ساتھ لیکر اترے ۔ اس لئے مثانی کہا گیا ہے۔

قول (۴) اس سورت کی آیتوں کے الفاظ مکرر ہیں ۔ جیسے الرحمٰن الرحیم ، ایاک نعبدُ وایاک نستعین ، صراط

المستقیم، صراط الذین۔ اس لئے مثانی کہا گیا ہے۔

قول (۵) اس سورت کو ہر رکعت میں پڑھا جاتا ہے۔ اس لئے مثانی کہا جاتا ہے۔

مسئلہ ۴: بسم اللہ شریف ہر سورت کا جزء ہے یا نہیں؟

اس سلسلے میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) امام شافعیؒ کا ایک قول، عطاء ابن رباحؒ۔ طاؤس ابن کیسانؒ، امام مکحولؒ۔ عبد اللہ ابن مبارکؒ کے نزدیک بسم اللہ ہر سورت کا جزء ہے۔

مذہب (۲) امام شافعیؒ کے قول مشہور، اور امام ابو حنیفہؒ امام احمد ابن حنبلؒ کے نزدیک ہر سورت کا جزء نہیں ہے۔

مسئلہ ۵: بسم اللہ شریف کو نماز میں پڑھا جائے یا نہیں؟

اس سلسلے میں فتح الملہم ص ۳۴/۲، بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۲۴، بذل المجہود ج ۲ ص ۳۶، اوجز المسالک ج ۱ ص ۲۲۸، امانی الاحبار ج ۳ ص ۲۹ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب (۱) امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ کے نزدیک بسم اللہ شریف کو نماز میں پڑھنا مکروہ اور ممنوع ہے۔

مذہب (۲) حنفیہ اور حنابلہ اور امام عبد اللہ ابن مبارکؒ عطاء ابن رباحؒ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک نماز میں بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے۔

مذہب (۳) امام شافعیؒ اور امام احمد ابن حنبلؒ کے ایک قول میں اور اصحاب ظواہر کے نزدیک نماز میں پڑھنا واجب ہے۔

مسئلہ ۶ بسم اللہ شریف سورۃ فاتحہ کے بعد ضم سورت کے ساتھ پڑھنا جائز ہے یا نہیں؟

اس میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سورۃ فاتحہ کے بعد ختم سورت سے پہلے پڑھنا مشروع نہیں ہے۔

مذہب (۲) امام محمدؒ کے نزدیک ختم سورت کے ساتھ پڑھنا مستحب ہے۔

مسئلہ ۷ بسم اللہ شریف ہر رکعت کے شروع میں پڑھی جائے یا نہیں؟

اس میں دو مذہب ہیں

مذہب (۱) امام حسن ابن زیادؒ نے امام ابوحنیفہؒ کا قول نقل کیا ہے کہ ہر رکعت کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا مسنون نہیں ہے

مذہب (۲) امام ابو یوسفؒ، امام معلی ابن منصورؒ وغیرہ کے نزدیک ہر رکعت کے شروع میں بسم اللہ پڑھنا مستحب ہے۔

مسئلہ ۸ بسم اللہ اگر نماز میں پڑھی جائے تو جہراً پڑھی جائے یا سراً

یہی اس باب کے اندر مقصود بالذات اور یہی زیر بحث مسئلہ ہے۔

اس سلسلے میں الابواب والتراجم ص۱۷ ج۲، اوجز المسالک ص۲۲۸ ج۱، بدایۃ المجتہد ص۱۲۴ ج۱، فتح الملہم ص۳۴ ج۲، بذل المجہود ص۳۶ ج۲، نیل الاوطار ص۹۰ ج۲، امانی الاحبار ص۲۵ ج۳، و ص۲۷ ج۳، ص۳۵ ج۳، ص۳۷ ج۳ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔ جو طحاوی شریف میں موجود ہے۔

مذہب ۱ امام شافعیؒ، عطاء ابن رباحؒ، طاؤس ابن کیسانؒ امام مجاہدؒ، سعید ابن جبیرؒ وغیرہ کے نزدیک جہری نماز کے اندر جہراً پڑھنا اور سری نماز کے اندر سراً پڑھنا لازم ہے، یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۸ ج۱ قال ابو جعفر فذہب قوم الخ کے مصداق ہیں

مذہب ۲ حضرات حنفیہؒ حنابلہ اور جمہور فقہاء و محدثین رحمہم اللہ کے نزدیک جہری اور سری دونوں قسم کی نمازوں میں سراً پڑھنا لازم ہے۔ اس لئے کہ تسمیہ سورۃ فاتحہ کا جز نہیں ہے بلکہ ثناء اور تعوذ کی طرح بطور دعاء کے پڑھی جاتی ہے۔ تو جس طرح ان کو سراً پڑھا جاتا ہے اسی طرح تسمیہ کو بھی سراً پڑھنا لازم ہوگا۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۸ ج۱ وخالفہم فی ذالک اٰخرون فقالوا لا نری الجہر فی الصلوٰۃ کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ کے نزدیک نہ سراً پڑھنا جائز ہے اور نہ جہراً۔ اس لئے کہ بسم اللہ قرآن کا جز ہی نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۱۸ ج۱ فقال بعضہم لا یقولہا البتۃ لا فی السر ولا فی العلانیۃ کے مصداق ہیں۔

ائمہ کے دلائل

مذہب ۱ یعنی جہراً پڑھنے کے قائلین کے دلائل انکی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل (۱) باب کے شروع سے چھ سطروں کے اندر بیان کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت کے اندر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا سورۃ فاتحہ کے ساتھ بسم اللہ شریف کو ملا کر سورۃ فاتحہ کے ساتھ پڑھنا ثابت ہے۔ دونوں روایت کی وضاحت یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کو نعیم بن مجمرؒ نقل فرماتے ہیں کہ میں نے ابو ہریرہؓ کے پیچھے نماز پڑھی تو انہوں نے بسم اللہ شریف سے قرأت شروع کردی اور ولا الضالین پر ختم کر کے آمین کہا اور لوگوں نے بھی آمین کہا۔ پھر حضرت ابو ہریرہؓ نے سلام کے بعد قسم کھا کر بیان فرمایا کہ میں نے تم کو جو نماز پڑھائی ہے وہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی نماز کے مشابہ ہے۔ تو ان کی روایت سے بسم اللہ کا سورۃ فاتحہ کی پہلی آیت کا جزء ہونا معلوم ہوتا ہے۔

اور حضرت ام سلمہؓ کی روایت عبداللہ ابن ملیکہؒ نقل فرماتے ہیں کہ حضرت ام سلمہؓ نے فرمایا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کے حجرے میں تشریف لا کر بسم اللہ شریف سے قرأت شروع فرمایا کرتے تھے۔ ان کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ شریف سورۃ فاتحہ کی پہلی آیت ہے۔ تو اس صورت میں انعمت علیہم پر اگر آیت مانی جائے تو سورہ فاتحہ میں آٹھ آیتیں ہو جائیں گی۔ اور اگر یہاں پر آیت نہ مانی جائے تو سات آیتیں ہوں گی ــ تو ان دونوں روایتوں کا ماحصل یہ ہے کہ بسم اللہ شریف سورۃ فاتحہ کا جزء ہے تو جس طرح جہری نماز میں سورہ فاتحہ جہراً پڑھی جاتی ہے اسی طرح بسم اللہ شریف کو بھی جہراً پڑھنا لازم ہوگا۔

دلیل ۲ ص۱۱۸/س۲ واحتجوا فی ذالک بما روی عن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ

یہ ہے کہ حضرت عمرؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ اور عبد اللہ ابن زبیرؓ ان اجلہ صحابہ کرامؓ نے بسم اللہ شریف کو جہرًا پڑھا ہے اس لئے کہنا ہوگا کہ جہری نمازیں بسم اللہ شریف کو جہرًا پڑھنا چاہئے۔ اس مضمون کے عمل صحابہ کو صاحب کتاب نے چار صحابہ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱): حضرت عمرؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔
صحابی (۲): حضرت عبد اللہ ابن عباسؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔
صحابی (۳): حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کا عمل دو سندوں کے ساتھ۔
صحابی (۴): حضرت عبد اللہ ابن زبیرؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ۔

ان تمام روایات سے بسم اللہ شریف کو جہرًا پڑھنا ثابت ہے۔

دلیل (۳) ص ۱۱۸ واحتجوا فی ذالک ایضا بما حدثنا ابوبکرۃ۔ سے تقریبًا ڈھائی سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت سعید ابن جبیرؒ حضرت ابن عباسؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ نے آیت کریمہ ولقد اتیناک سبعا من المثانی پڑھ کر فرمایا کہ سبع مثانی کا مصداق سورۃ فاتحہ ہے پھر اس کے بعد حضرت ابن عباسؓ نے بسم اللہ شریف پڑھ کر فرمایا کہ یہ سورہ فاتحہ کی ایک آیت ہے کہ بسم اللہ شریف کے علاوہ چھ آیتیں ہیں۔ اور بسم اللہ شریف ساتویں آیت ہے۔ تو کل سات آیتیں ہو جائیں گی۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ شریف سورہ فاتحہ کا جزء ہے لہذا جس طرح جہری نمازیں سورہ فاتحہ جہرًا پڑھی جاتی ہے۔ اسی طریقہ سے بسم اللہ شریف کو بھی جہرًا پڑھنا لازم ہوگا۔

نوٹ: سبعا من المثانی کا مصداق کیا ہے اس میں دو اقوال ہیں

قول ۱ حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عباسؓ ابی ابن کعبؓ، ابوالعالیہؒ، سعید ابن جبیرؒ، ابراہیم نخعیؒ، حسن بصریؒ، مجاہدؒ، عطاء ابن رباحؒ وغیرہ کے نزدیک اس کا مصداق سورۃ فاتحہ ہے۔

قول ۲ امام ضحاکؒ وغیرہ کے نزدیک اس کا مصداق قرآن کریم کے شروع کی سات سورتیں ہیں جن کو سبع الطول کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے مزید تفصیل ماقبل میں طحاوی ص۱۲۵ ج۱ میں گذر چکی ہے۔

نماز میں تسمیہ بالجہر کے قائلین کے دلائل کے جوابات

ان کی مذکورہ تینوں دلیلوں کے علی الترتیب دیئے جاتے ہیں۔

دلیل ۱ کا جواب ص۱۱۸ س۱۴ واحتجوا علیٰ احد المقالۃ الاولیٰ فی ذالک سے دلیل ۱ کا جواب دیا جاتا ہے۔ اور ان کی دلیل ۱ کے اندر دو صحابی کی روایتیں تھیں۔ (۱) حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت جس کو نعیم ابن مجمرؒ نے نقل کیا تھا۔ (۲) حضرت ام سلمہؓ کی روایت جس کو ابن جریجؒ نے ابن ابی ملیکہؒ سے نقل کیا ہے۔

اب دونوں روایتوں کے جواب الگ الگ سنو! حضرت ابوہریرۃؓ کی روایت کا جواب ص۱۱۸ س۱۱ حدثنا حسین بن نصر الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ کے دو شاگرد ہیں۔ (۱) نعیم ابن مجمرؒ جنکی روایت ماقبل میں گذری ہے۔ (۲) ابوزرعہ کوفیؒ۔ ان کی روایت یہاں پر ذکر کیجاتی ہے کہ حضرت ابوہریرۃؓ نے فرمایا کہ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم دوسری رکعت کے لئے کھڑے ہوجاتے تو الحمد للہ رب العٰلمین سے شروع فرماتے تھے۔ اور خاموش نہیں رہتے تھے یعنی کھڑے ہوتے ہی متصلاً

الحمد للہ سے قرأت شروع فرماتے تھے اور بسم اللہ نہیں پڑھتے تھے۔
اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بسم اللہ سورہ فاتحہ کا جز نہیں ہے۔
اگر سورۃ فاتحہ کا جز ہوتا تو دوسری رکعت کے اندر بسم اللہ شریف سے قراءت شروع فرماتے۔ اور سورہ فاتحہ کی طرح جہرًا پڑھتے۔ تو اسکے اندر اس بات کی دلیل ہے کہ بسم اللہ شریف نہ سورۃ فاتحہ کا جز ہے اور نہ اس کو نماز میں جہرًا پڑھا جائے گا۔ اور جو لوگ جہرًا پڑھنے کے قائل ہیں ان کے نزدیک ہر رکعت میں جہرًا پڑھنے کا حکم ہے۔ اور اس حدیث شریف سے اس حکم کا عدم جواز ثابت ہوتا ہے۔ نیز حضرت ابوہریرہ رضی کی یہ روایت جس کو ابوزرعہ کوفی رحنے روایت کی ہے حضرت ابوہریرہ رض کی اس روایت کے معارض ہے جس کو نعیم ابن مجمر رح نے نقل کیا ہے۔ اور ابوزرعہ کوفی رح نعیم ابن مجمر رح کے مقابلہ میں زیادہ ثقہ اور مضبوط راوی ہیں اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جب ثقہ راوی اَثقہ کی مخالفت کرے تو ثقہ کی روایت شاذ اور ساقط الاعتبار ہوتی ہے اور اثقہ کی روایت مقبول اور قابل حجت ہوتی ہے۔ اس لئے نعیم ابن مجمر رح کی روایت سے استدلال درست نہیں ہوسکتا۔

حضرت ام سلمہ رض کی روایت کا جواب

ان کی روایت کے دو جواب دیئے جاتے ہیں

جواب (۱) ص ۱۱۸ س ۲۱ واما حدیث ام سلمۃ رض الذی رواہ ابن ابی ملیکۃ ۔ سے تقریبًا پانچ سطروں کے اندر جواب دیا ہے۔ کہ حضرت ام سلمہ رض کی روایت میں جو بسم اللہ ہے اس کو حضرت ام سلمہ رض نے اپنی طرف سے اضافہ کرکے بیان فرمایا ہے کہ حضور پورے قرآن کی عام سورتوں اور آیتوں کی طرح قرأت و تلاوت

بسم اللہ شریف سے شروع فرمایا کرتے تھے۔ اس پر قیاس کرکے بیان فرمایا ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت ام سلمہؓ کے دو شاگرد ہیں۔

شاگرد (۱) حضرت ابن ابی ملیکہؒ ہیں اور ان سے ابن جریجؒ نے نقل کیا ہے جیسا کہ ماقبل میں مع بسم اللہ کے گذری ہے۔

شاگرد (۲) حضرت یعلی بن مملکؒ ہیں۔ ان کی روایت کو لیث بن سعدؒ نے ابن ابی ملیکہؒ کے واسطہ سے نقل کیا ہے۔

اور مؤخر الذکر شاگرد کی روایت میں۔ اور حضرت ام سلمہؓ نے حضورؐ کی قرأت کے ایک ایک جملہ کو ترتیل کے ساتھ پڑھ کر بیان فرمایا ہے اور اسمیں بسم اللہ کو ذکر نہیں فرمایا ہے۔ لہذا اس سے یہ بات معلوم ہو جاتی ہے کہ ابن جریج عن ابن ملیکہ کے طریق سے جو روایت گذری ہے اس میں جو بسم اللہ شریف ہے اس کو حضورؐ کی عام تلاوت پر قیاس کرکے حضرت ام سلمہؓ نے اپنی طرف سے اضافہ کرکے بیان فرمایا ہے کہ حضور کی قرأت کیسی تھی؟ تو اس میں حضورؐ کی قرأۃ میں بسم اللہ ہونے پر کوئی دلیل ثابت نہیں ہوتی ہے۔

اس لئے ابن جریج کی روایت لیث ابن سعدؒ کی روایت کے مخالف ہو گئی ہے۔ لہذا حضرت ام سلمہؓ کی روایت کے ذریعہ تسمیہ بالجہر پر استدلال درست نہیں ہو سکتا ہے۔

جواب (۲) قد یجوز ایضًا ان یکون تقطیع فاتحۃ الکتاب (ص ۱۱۸ س ۲۶) سے تقریبًا دو سطروں کے اندر دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ممکن ہے کہ حضرت ام سلمہؓ کی وہ روایت جس کو ابن ابی ملیکہؒ نے نقل کیا ہے۔ اس میں سورۃ فاتحہ کے ساتھ بسم اللہ کو ابن جریج نے اپنی طرف سے ملاکر کے نقل کیا ہو۔ اور درحقیقت

حضرت ام سلمہ رضؓ کی روایت میں بسم اللہ کا تذکرہ نہیں تھا جیسا کہ یعلی بن مملک رضؓ کی روایت میں ہے۔ اس لئے حضرت ام سلمہ رضؓ کی روایت سے تسمیہ بالجہر پر استدلال کرنا درست نہیں ہو سکتا۔

قائلین تسمیہ بالجہر کی دلیل ۲ کا جواب

اس کا جواب ترتیب کے اعتبار سے کتاب میں نہیں ہے۔ ہم خود غور کر کے دے رہے ہیں۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ لوگوں نے حضرت عمر رضؓ۔ حضرت ابن عباس رضؓ اور حضرت ابن عمر رضؓ اور ابن زبیر رضؓ کا عمل تسمیہ بالجہر کے سلسلے میں پیش کیا ہے اور آگے حضور ؐ اور حضرت عمر رضؓ اور دیگر خلفائے راشدین اور اجلہ صحابہ کا عمل بسم اللہ شریف کو سرًا پڑھنے کے سلسلہ میں آرہا ہے جو آپ کی پیش کردہ روایت کے خلاف ہے اس لئے یہی کہنا ہوگا کہ آپ کی پیش کردہ روایت کے اندر جو تسمیہ بالجہر ہے وہ حاضرین کو تعلیم دینے کی غرض سے ہے اور آئندہ جو روایات آرہی ہیں ان میں عام حالات کے اعتبار سے اصل حکم شرعی کا ذکر موجود ہے۔ لہٰذا آپ کی پیش کردہ روایات سے تسمیہ بالجہر پر استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

دلیل ۳ کا جواب

ص ۱۱۸ س ۲۸ وقالوا لکم ایضا فیما روّہ عن سعید ابن جبیر عن ابن عباس فی قولہ ولقد آتیناک سبعا من المثانی سے تقریبًا دس سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ اور جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ سورہ فاتحہ کے سبع مثانی ہونے میں ہم کو تم سے اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ اختلاف اس بارے میں ہے کہ بسم اللہ شریف سورۂ فاتحہ کا جزء ہے یا نہیں اور اس کو نماز میں جہرًا پڑھا جائے یا نہیں؟ تو حضرت ابن عباس رضؓ

کی مذکورہ روایت سے ایسا ہی ظاہر ہوتا ہے جیسا کہ تم نے روایت کی ہے کہ بسم اللہ شریف سورہ فاتحہ کا جز بھی ہے اور اس کو نماز میں جہرًا بھی پڑھا جائے لیکن اس مسئلے کے اندر ابن عباسؓ کے علاوہ دوسرے اجلہ صحابہ کی روایت اسی باب کے اندر آرہی ہے کہ بسم اللہ کے ساتھ جہر نہ کیا جائے جو ابن عباسؓ کی روایت کے خلاف ہے۔ نیز تمام صحابہ اور ائمہ کے درمیان اس بات میں بھی اختلاف نہیں ہے کہ سورہ فاتحہ میں سات آیتیں ہیں چنانچہ قائلین جہر کے نزدیک بھی سات آیتیں ہیں لیکن وہ لوگ بسم اللہ شریف کو مستقل ایک آیت مانتے ہیں۔ اور انعمت علیہم کو مکمل آیت نہیں مانتے ہیں۔

اور قائلین ستر کے نزدیک بھی سات آیتیں ہیں لیکن وہ لوگ بسم اللہ شریف کو سورہ فاتحہ کا جز نہیں قرار دیتے ہیں۔ اور انعمت علیہم کو مکمل آیت قرار دیتے ہیں۔ اور اس اختلاف کے دفعیہ کے لئے نظر قائم کرنے کی ضرورت ہے جو ان شاء اللہ باب کے آخر میں نظر طحاوی کے تحت پیش کی جائے۔

اب سنو اصل جواب کہ ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے سورۂ فاتحہ کا جز ہونا اور جہرًا پڑھنا دونوں ثابت ہے ــــ لیکن ابن عباسؓ کی دوسری روایت ص۱۱۹ وقد روی عن عثمان ابن عفانؓ سے پیش کی جاتی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصحف عثمانی میں سورۂ انفال کے بعد سورۂ براءت سے پہلے بسم اللہ شریف لکھی ہوئی نہیں ہے۔ تو حضرت ابن عباسؓ نے حضرت عثمانؓ سے سوال کیا کہ آپ کو اس بات پر کس چیز نے ابھارا ہے کہ سورۂ انفال اور سورۂ براءت کے درمیان میں بسم اللہ شریف نہیں لکھتے ہیں بلکہ دونوں سورتوں کو ملا کر سبع الطول میں قرار دیتے ہیں حالانکہ سورۂ انفال سبع الطول میں

سے ہے۔ اور سورۃ برأت ذوات المئین میں سے ہے لہٰذا دونوں کے درمیان فصل کے لئے بسم اللہ کا لکھ دینا لازم تھا۔ کیونکہ بسم اللہ شریف دو سورتوں کے درمیان میں فصل کے لئے نازل کی گئی ہے۔ تو حضرت عثمان رضؓ نے جواب دیا کہ جب کوئی آیت نازل ہوتی تھی۔ تو آپؐ کاتب وحی کو حکم فرماتے تھے کہ اس آیت کریمہ کو فلاں سورت کی فلاں آیت کے متصل لکھدو۔ اور مجھے اس بات کا علم نہ ہوسکا کہ سورۃ انفال اور سورۃ برأت دونوں الگ الگ سورتیں ہیں یا نہیں۔ ؟ اور دونوں کے قصے بھی ایک دوسرے کے مشابہ ہیں۔ اور میں حضورؐ سے آپؐ کی زندگی میں اس سلسلے میں دریافت نہ کرسکا تو میں خوف کرتا ہوں کہ دونوں کو الگ الگ سورۃ قرار دے کر بیچ میں فصل کے لئے۔ بسم اللہ الرحمٰن الرحیم کی سطر لکھ دوں۔ کہیں میری طرف سے قرآن کریم میں زیادتی نہ ہو جائے اس لئے میں نے دونوں کے درمیان فصل کے لئے بسم اللہ شریف کو نہیں لکھا بلکہ دونوں کو ملا کر سبع الطول کی ایک سورت قرار دی ہے۔

توحضرت عثمان اور حضرت ابن عباسؓ کے اس سوال وجواب کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ بسم اللہ شریف درحقیقت کسی بھی سورۃ کا جزء نہیں ہے بلکہ دو سورتوں کے درمیان فصل کے لئے لکھی جاتی ہے۔ تو اسی طرح سورۂ فاتحہ کا بھی جزء نہیں ہوگا۔ اس لئے اس کو جہراً پڑھنا جائز نہیں ہوگا۔ توحضرت ابن عباسؓ کی یہ روایت ماقبل کی روایت کے خلاف ہے۔ اور یہ روایت چونکہ تفصیلی ہے اور ماقبل کی روایت اجمالی ہے اس لئے اس پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

ص ۱۱۹ س ۸ قال ابوجعفر فهذا عثمان يخبر في هذا الحكاية سے ڈیڑھ سطر کے اندر مذکورہ روایت کا نتیجہ مرتب

فرماتے ہیں کہ مذکورہ روایت سے یہ واضح ہوتا ہے کہ بسم اللہ شریف حضرت عثمانؓ کے نزدیک کسی بھی سورۃ کا جز نہیں ہے بلکہ دو سورتوں کے درمیان فصل کے لئے لکھی جاتی ہے۔ اور یہ حضرت ابن عباس کی ماقبل کی روایت کے خلاف اور یہ تفصیلی روایت ہے اور ابن عباس کی ماقبل کی روایت مجمل ہے۔ اس لئے مجمل کو چھوڑ کر تفصیلی روایت کو اختیار کرنا لازم ہوگا۔

قائلین سرّ کے دلائل

جن لوگوں کا مدعا یہ ہے کہ نماز کے اندر بسم اللہ شریف کو جہراً پڑھنا جائز نہیں ہے بلکہ سراً پڑھنا لازم ہے۔ ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص ۱۱۹ س ۹ وقد جاءت الآثار متواترہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعن ابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ انہم کانوا لا یجھرون بھا فی الصلوٰۃ سے ص ۱۲۰ س ۳ تک تقریباً ۲۳ سطروں کے اندر دلیل پیش کی جاتی ہے اس دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ نبی کریمؐ اور خلفائے راشدین اور دیگر اجلہ صحابہ کا عمل متواتر سندوں کے ساتھ وارد ہوا ہے کہ یہ سب حضرات نماز کے اندر بسم اللہ شریف کو جہراً نہیں پڑھتے تھے بلکہ سراً پڑھا کرتے تھے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے تین صحابی سے بارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱) حضرت عبداللہ ابن مغفل ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور روایت کا ماحصل یہ ہے کہ ان کے صاحبزادہ یزید ابن عبداللہ فرماتے ہیں کہ دین اسلام

کے اندر بدعت اور نئی چیز کے پیدا کرنے پر زیادہ غضبناک اور سخت ہونے میں میں نے عبداللہ ابن مغفلؓ کے مقابلے میں کسی کو نہیں دیکھا چنانچہ ایک مرتبہ میں نے نماز کے اندر بسم اللہ شریف کو جہراً پڑھا تو میرے والد نے سن کر فرمایا کہ اے میرے پیارے بیٹے! اسلام کے اندر نئی چیزیں پیدا کرنے سے اپنے کو بچاؤ۔ میں نے نبی کریمؐ اور صدیق اکبرؓ اور عمر فاروقؓ۔ اور عثمان غنیؓ کے پیچھے نماز پڑھی ہے اور کسی سے بسم اللہ کو جہراً پڑھتے ہوئے نہیں سنا ہے بلکہ وہ لوگ الحمد للہ سے قراۃ شروع فرمایا کرتے تھے۔ اور قراۃ خاص طور پر قرآن پڑھنے کے لئے بولا جاتا ہے۔

صحابی (۲) حضرت انسؓ ہیں۔ ان کی روایت دس سندوں کے ساتھ ہے۔ اور ان کی بعض روایات میں لا یقرأ بسم اللہ الرحمن الرحیم اور بعض روایت میں یستفتحون القراۃ بالحمد للہ بعض روایت میں کانوا یسرون ببسم اللہ الرحمن الرحیم کے الفاظ آتے ہیں۔

صحابی (۳) حضرت عائشہؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت کے اندر یہ ہے کہ حضور نماز کو تکبیر تحریمہ سے شروع فرماتے اور قرآت کو الحمد للہ سے شروع فرماتے تھے اور سلام کے ذریعہ سے نماز کو ختم فرمایا کرتے تھے۔

تو ان تمام روایات کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ بسم اللہ شریف کو جہراً پڑھنا درست نہیں ہے بلکہ سرّاً پڑھنا لازم ہے۔

ص ۱۲۰ قال ابو جعفر فلما تواترت ھذہ الآثار عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وابی بکرؓ وعمرؓ وعثمانؓ بما ذکرنا الخ۔

سے تقریباً چھ سطروں کے اندر مذکورہ روایت پر نتیجہ مرتب فرمائے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ روایت میں دو قسم کے مضامین گذرے ہیں۔

قسم (۱) میں الحمد للہ رب العلمین سے قرأت شروع کرنا مذکور ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا ہے کہ قرآن سے پہلے یا بعد میں بسم اللہ شریف پڑھی ہی نہیں جاتی تھی بلکہ مراد یہ ہے کہ قراۃ قرآن الحمد للہ سے شروع فرماتے تھے کیونکہ قرآن پڑھنے کا نام قراۃ ہے۔ دیگر اذکار اور دعاء پڑھنا قرأت نہیں ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضورؐ و خلفائے راشدین بسم اللہ شریف کو قرآن میں سے شمار نہیں فرماتے تھے بلکہ ثناء اور تعوذ کی طرح ذکر میں شمار کرتے تھے اور قرأت کے علاوہ ثناء اور تعوذ وغیرہ اذکار کو جہراً پڑھنا جائز نہیں ہے بلکہ سرّاً پڑھنا لازم ہوتا ہے تو اسی طرح بسم اللہ شریف کو بھی سرّاً پڑھنا لازم ہوگا۔ اور اس کے بعد باقاعدہ الحمد للہ سے قرأت شروع کی جائے گی۔

قسم (۲) انهم كانوا لا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم۔ یعنی یہ حضرات بسم اللہ شریف میں جہر نہیں کرتے تھے بلکہ سرّاً پڑھا کرتے تھے۔ تو اس کے اندر اس بات کی دلیل ہے کہ بسم اللہ شریف بغیر جہر کئے ہوئے سرّاً پڑھتے تھے۔ اور اگر یہ مطلب نہ ہوتا تو جہر کی نفی کو ذکر کرنے کا کوئی معنی ثابت نہ ہوتا۔ تو ان تمام احادیث شریفہ کو صحیح قرار دینے سے ترک جہر ثابت ہوتا ہے اور سرّاً پڑھنا لازم ہوتا ہے۔

دلیل (۲) ص ۱۲۰/۹ وقد روي ذالك ايضًا عن علي ابن ابي طالب وغيره من اصحاب

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے تقریباً چھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ زمانۂ نبوت کے بعد حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ اور حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ بسم اللہ اور تعوذ اور آمین میں جہر نہیں کیا کرتے تھے ــــ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعوذ اور آمین کی طرح بسم اللہ شریف بھی ایک ذکر ہے قرآن نہیں جس میں جہر جائز نہیں ہے بلکہ سر کرنا لازم ہے۔

نیز حضرت عبد اللہ ابن عباس رضی اللہ عنہ سے حضرت عکرمہ نقل فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے بسم اللہ میں جہر کرنے سے متعلق سوال کیا گیا تو انہوں نے جواب دیا کہ بسم اللہ میں جہر کرنا اعرابی اور گنواروں کا فعل ہے۔ تو حضرت ابن عباس کا یہ فتویٰ ان کی ما قبل کی روایت کے خلاف ہے اس لئے ما قبل کی روایت پر استدلال اور عمل کرنا درست نہیں ہو سکتا ہے بلکہ فتویٰ پر عمل کرنا لازم ہوگا۔

دلیل (۳) ص ۱۲۰ / س ۱۵ وکما حدثنا ابراهيم بن منقذ قال حدثنا عبد الله بن وهب، سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ دور صحابہ کے بعد ائمہ مجتہدین اور تابعین کا فتویٰ اور عمل اسی پر رہا ہے کہ بسم اللہ شریف کو سراً پڑھا جائے۔ صاحبِ کتاب نے ائمہ اور تابعین کے عمل کو چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند (۱) میں عبد الرحمن ابن اعرج فرماتے ہیں کہ میں نے بہت سے ائمہ مجتہدین سے ملاقات کی جو الحمد للہ ہی سے قرأت شروع کیا کرتے تھے۔

سند (۲) میں حضرت ابو الاسود حضرت عروہ بن زبیر

سے ایسا ہی نقل کرتے ہیں۔

سند (۳) میں یحییٰ بن سعید انصاری فرماتے ہیں میں نے مدینۃ المنورہ کے بہت سے ایسے علماء سے ملاقات کی جو بسم اللہ شریف کو نہیں پڑھا کرتے تھے۔

سند (۴) میں عبدالرحمٰن ابن قاسم فرماتے ہیں کہ میں نے قاسم ابن محمد کو بسم اللہ شریف پڑھتے ہوئے نہیں سنا ہے۔ تو امام طحاوی ان تمام تابعین کے عمل کو ذکر کر کے فرماتے ہیں: مذکورہ صحابہ اور تابعین کے عمل سے بسم اللہ شریف میں ترک جہر ثابت ہوجاتا ہے۔ اور اس سے یہ بات بھی ثابت ہوجاتی ہے کہ بسم اللہ شریف قرآن کا جزء نہیں ہے۔ اور اگر قرآن کا جزء ہوتا تو اس میں جہر کرنا لازم ہوتا۔ اس کی مثال یوں سمجھو کہ سورۂ نمل میں جو بسم اللہ شریف ہے۔ اس کے قرآن کا جزء ہونے کی وجہ سے اس طرح جہر کرنا لازم ہے۔ کہ جس طرح قرآن کریم کی دوسری آیتوں میں جہر کرنا ہوتا ہے۔ پس جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ سورۂ فاتحہ سے پہلے جو بھی اذکار ہیں۔ ان میں سر کرنا لازم ہے جہر جائز نہیں ہے۔ تو اس سے یہ بات بھی ثابت ہوجاتی ہے کہ بسم اللہ قرآن کا جزء نہیں ہے۔ اسلئے ثنا اور تعوّذ کی طرح بسم اللہ کو بھی آہستہ پڑھنا لازم ہوگا۔

دلیل نمبر ۴ (نظر طحاوی)

ص ۱۲۰ س ۲۳ وقد رأیناھا ایضاً مکتوبۃ فی فواتح السور فی المصحف۔ سے اخیر باب تک تین سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ **دلیل کا خلاصہ** یہ ہے کہ قرآن کریم کی تمام سورتوں کے شروع میں بسم اللہ شریف لکھی ہوئی ہوتی ہے

ان کے اندر سورۃ فاتحہ اور دیگر سورتیں سب داخل ہیں۔ جب بسم اللہ شریف دیگر سورتوں کی آیت نہیں ہے تو سورۃ فاتحہ کی بھی آیت نہ ہونی چاہئے۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔

باب القرأۃ فی الظہر والعصر

ظہر اور عصر میں قرأت کرنا جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں صاحب کتاب نے یہ باب باندھا ہے۔ اس باب کے مسائل کو ہم اس ترتیب سے بیان کریں گے کہ اولاً ائمہ کے مذاہب۔ اس کے بعد منکرین قرأت کی طرف سے دو دلیلیں۔ پھر اس کے بعد ان کی دونوں دلیلوں کے دو جواب۔ پھر اس کے بعد مثبتین قرأت کی طرف سے دس دلیلیں پیش کرکے باب ختم کردیں گے۔

ائمہ کے مذاہب

اب سنو تفصیل ظہر اور عصر میں قرأت جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں حضرت جی مولانا یوسف صاحبؒ نے امانی الاحبار ج۳ ص۵ و ج۳ ص۶ میں تفصیلاً اور ابن رشد مالکیؒ نے بدایۃ المجتہد ج۱ ص۱۲۴ میں اجمالاً دو مذہب نقل کئے ہیں۔

مذہب (۱) امام مالکؒ کی ایک روایت کے مطابق۔ اور امام حسن بن صالحؒ، سوید بن غفلہؒ، ابراہیم ابن علیہؒ وغیرہ کے نزدیک ظہر اور عصر میں جہراً یا سراً کسی بھی طرح کی قرأت کرنا جائز نہیں ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۲۱ فذہب قوم الی ہذہ الآثار کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) امام مالکؒ کے قول مشہور، اور امام ابو حنیفہؒ

امام شافعیؒ ، احمد ابن حنبلؒ اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک ظہر اور عصر کے اندر قرأت واجب ہے لیکن جہراً پڑھنا جائز نہیں ہے بلکہ سرّاً پڑھنا لازم ہے۔

صاحب کتاب نے اس باب کے اندر اپنی عادت کے مطابق مثبتین قرأت کے لئے وخالفہم فی ذالک آخرون کا لفظ ذکر نہیں کیا گیا ہے جیسا کہ عام ابواب میں ذکر کرتے ہیں۔ بلکہ صرف ان کے دلائل بیان کر دیئے ہیں۔

دلائل

منکرین قرأت کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل (۱) باب کے شروع سے چھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ سے ظہر اور عصر میں حضورؐ کا قرأت نہ کرنا مروی ہے۔ اور صاحب کتاب نے ابن عباسؓ کی روایت کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ پہلی سند کا مدار امام سعید ابن زیدؒ اور حمادؒ پر ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت ابن عباس سے حضورؐ کی ظہر اور عصر میں قرأت کے سلسلے میں سوال کیا گیا تو حضرت ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم قرأت نہیں فرمایا کرتے تھے۔ اور امام سعید کی سند کے اندر یہ الفاظ ہیں کہ مخاطب نے ابن عباسؓ سے کہا کہ شاید حضورؐ اپنے دل میں پڑھ لیا کرتے تھے۔

اور حمادؒ کی روایت میں ہے کہ ابن عباسؓ نے جواب دیا کہ دل میں پڑھنا زیادہ برا ہے۔ اس لئے کہ حضورؐ کو اللہ تعالیٰ نے تبلیغ اور تعلیم دین کے لئے رسول بنا کر بھیجا ہے اور جو بھی اللہ کا حکم ہوتا تھا اسکی تعلیم

فرمایا کرتے تھے۔ لہٰذا اگر حضورؐ اپنے دل میں پڑھتے تھے اور ہم صحابہ کو نہیں بتایا کرتے تھے تو یہ حضورؐ پر بہت بڑا الزام ہے۔ اس لئے کہنا ہوگا کہ آپؐ قرأت ہی نہیں فرمایا کرتے تھے۔

دوسری سند کا ماحصل سنو دوسری سند کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عکرمہؒ ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ سے یہ کہا گیا تھا کہ کچھ لوگ ظہر اور عصر میں قرأت کرتے ہیں تو حضرت ابن عباسؓ نے کہا کہ اگر ان پر مجھ کو اختیار ہوتا تو ان کی زبانوں کو جڑ سے اکھاڑ دیتا کہ جس نماز میں حضورؐ نے قرأت فرمائی ہے اس میں قرأت کرنا ہمارے لئے جائز ہے۔ اور جس نماز میں حضورؐ نے سکوت اختیار فرمایا ہے اس میں سکوت اختیار کرنا ہم پر لازم ہے۔ تو ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہر اور عصر میں کسی قسم کی قرارت کرنا جائز نہیں ہے۔

فقلدوھا ص ۱۱۲ قلد یقلد تقلید بمعنی پیروی کرنا۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ ان لوگوں نے انھیں روایات کی پیروی کی ہے۔

دلیل (۲) ص ۱۲۱ س ۵ وروی ذالک ایضاً عن سوید ابن غفلۃ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ولید ابن قیسؒ نے سوید ابن غفلہؓ سے سوال کیا کہ کیا ظہر اور عصر میں قرارت کی جائے؟ تو حضرت نے جواب دیا کہ نہیں ــــ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ظہر اور عصر میں قرأت جائز نہیں ہے۔

منکرین قرأۃ فی الظہر والعصر کے دلائل کے جوابات

ان کے دلائل کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں۔

جواب (۱) ص ۱۲۱ س ۶ فقیل لھم ما لکم فیما روینا عن ابن عباس حجۃ یہاں سے تقریباً چھ سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عکرمہؓ حضرت ابن عباسؓ سے نقل فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عباسؓ نے فرمایا کہ میں نے حضورؐ کے ہر طریقۂ کار کو یاد کر رکھا ہے۔ لیکن مجھے اس بات کا پتہ نہ چل سکا کہ حضورؐ ظہر اور عصر میں قرآت کرتے تھے یا نہیں۔ اس سے بالکل واضح ہوتا ہے کہ حضورؐ کی قرآت کے سلسلے میں حضرت ابن عباس کو تحقیق نہیں تھی نہ پڑھنے کے بارے میں تحقیق تھی اور نہ نہ پڑھنے کے بارے میں۔ اور ماقبل میں انہوں نے جو اپنی روایت کے اندر ترک قرآت کا حکم فرمایا ہے وہ اس بناء پر تھا کہ ان کا خیال یہ رہا ہے کہ حضورؐ قرآت نہیں کیا کرتے تھے لیکن قرات نہ کرنے کے سلسلہ میں ان کو تحقیق نہ تھی بلکہ محض ایک گمان تھا۔ اس لئے ان کا ترک قرآت کا حکم معتبر نہیں ہوگا کہ حضورؐ کی قرآت کے بارے میں تحقیق تھی جس کو ہم اس باب میں اپنی جگہ بیان کریں گے۔ اس لئے ابن عباس کی روایت سے عدم قرآت کے بارے میں استدلال درست نہیں ہوسکتا۔

اسی طرح دوسرے صحابہ کی تحقیقی روایت کی وجہ سے حضرت سوید ابن غفلہ کی روایت بھی قابل استدلال نہیں ہوسکتی۔

جواب (۲) ص ۱۲۱ س ۱۲ مع انہ قد روی عن ابن عباس من رأیہ ما یدل علی خلاف ذالک سے تقریباً سات سطروں کے اندر دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ خود فرماتے ہیں کہ میں ظہر اور عصر میں امام کے پیچھے سورہ فاتحہ پڑھا کرتا ہوں۔ نیز ابن عباس نے لوگوں کو یہ فتویٰ دیا ہے کہ ہر نماز کے قرآت کرنا لازم ہے۔ اگرچہ سورۂ فاتحہ کیوں نہ ہو۔ اور ایک

روایت میں فرمایا ہے کہ قرآن کریم تمہارے سامنے ہے۔ اس میں سے چاہے جتنا پڑھو۔ قلیل پڑھو یا کثیر۔ قرآن کا کوئی حصہ قلیل نہیں ہے تو حضرت ابن عباس کے عمل اور ان کے فتوی کا ماحصل یہ نکلتا ہے کہ ظہر اور عصر میں بھی ان کے نزدیک قرآت لازم ہے۔ نیز حضرت ابن عمر کی روایت نقل کی جاتی ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں شرم وغیرت محسوس کرتا ہوں کہ کسی نماز میں قرآت نہ کی جائے۔ سورۂ فاتحہ ہو۔ یا قرآن کا کوئی جزء ہو۔

ص ۱۲۱ س ۱۹ قال ابوجعفرؒ فہذا ابن عباسؓ قد روی عنہ من رأیہ ان المأموم یقرء خلف الامام فی الظہر والعصر سے تقریباً دو سطروں کے اندر ماقبل کی روایت پر نتیجہ مرتب فرمارہے ہیں۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ ابن عباسؓ کی رائے اور فتوی یہ ہے کہ ظہر اور عصر میں مقتدی امام کے پیچھے قرآت کیا کریں۔ اور یہ بات سب کو معلوم ہے کہ جماعت کی نماز میں امام مقتدیوں کی قرآت کی ذمہ داری لیتا ہے اور مقتدی کسی کی ذمہ داری نہیں لیتا ہے۔ تو معلوم ہوا کہ امام کی ذمہ داری مقتدی کے مقابلہ میں زیادہ ہے۔ تو جب ابن عباسؓ کی رائے واجتہاد یہی ہے کہ مقتدی ظہر وعصر میں قرات کیا کریں تو امام پر بطریق اولیٰ قرات کرنا لازم ہونا چاہئے۔

مثبتین قرآۃ فی الظہر والعصر کے دلائل

ان کی طرف سے دس دلیلیں پیش کی جاتی ہیں

دلیل (۱) ص ۱۲۱ س ۲۱ سے تقریباً نو سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضورؐ ظہر اور عصر کے اندر قرات کیا کرتے تھے۔ اور کبھی کبھی حضرات صحابہؓ کو

سنائی بھی دیتی تھی۔ اور بعض روایات کے اندر اس بات کی بھی صراحت ہے کہ پہلی دونوں رکعتوں کے اندر سورۂ فاتحہ اور قرآن کا کچھ حصہ پڑھتے تھے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو ۲ صحابی سے چار سندوں کے ساتھ نقل کیا ہے۔

صحابی (۱) حضرت ابو قتادہؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔ دو سندوں کا خلاصہ یہ ہے کہ ظہر و عصر کے اندر کبھی کبھی حضورؐ کی قرآت ہم لوگ سن لیا کرتے تھے۔ ان کی سند ۳ آگے آرہی ہے۔

صحابی (۲) حضرت علیؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور حضرت ابو قتادہ کی تیسری روایت کا خلاصہ یہ ہے کہ حضورؐ ظہر و عصر کی پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ اور قرآن کا کچھ حصہ پڑھا کرتے تھے۔ اور آخری دونوں رکعتوں میں صرف سورہ فاتحہ پڑھا کرتے تھے۔ تو ان روایات سے واضح ہو جاتا ہے کہ ظہر و عصر میں بھی قرآت لازم ہے۔

دلیل (۲) ص ۱۲۲ س ۱ وان ابا بکرۃؓ قد حدثنا قال حدثنا ابو داؤد الخ سے بارہ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو سعید خدریؓ فرماتے ہیں کہ صحابہؓ کرام میں سے تیس افراد نے آپس میں میٹنگ اور مشورہ کیا کہ حضورؐ نے جن نمازوں میں جہر نہیں کیا کرتے تھے۔ ان میں آپ کی قرآت کی مقدار کیا ہوتی تھی۔ اس کا اندازہ لگایا جائے۔ چنانچہ ان سب حضرات نے متفق ہو کر حضورؐ کی قرآت کا اندازہ لگایا۔ اور ان میں سے کسی ایک دو آدمی نے بھی اختلاف نہیں کیا۔ چنانچہ ظہر کی پہلی دو رکعتوں میں تیس ۳۰ آیتوں کے بقدر۔ اور آخری دونوں رکعتوں

میں پندرہ آیتوں کے بقدر۔ اور عصر کی پہلی دو رکعتوں میں پندرہ آیتوں کے بقدر۔ اور آخری دونوں رکعتوں میں سات یا آٹھ آیتوں کے بقدر قرأت کا اندازہ لگایا ہے۔ اور اس میں کسی صحابی نے بھی اختلاف نہیں کیا۔

نیز حضرت ابو سعید خدریؓ یہ بھی فرماتے ہیں کہ ہمنے ظہر اور عصر کے اندر حضورؐ کے قیام کے ذریعہ سے قرأت کا اندازہ لگایا تو معلوم ہوا کہ تیس آیتوں کے بقدر ہوتی تھی جو سورۂ سجدہ کی مقدار ہے۔ اور عصر کی پہلی دونوں رکعتوں میں اس کا نصف ہوتا تھا۔ اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ حضور اکرم ظہر اور عصر کے اندر ضرور قرأت فرمایا کرتے تھے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت ابو سعید خدریؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اس لئے ظہر و عصر میں قرأت کا ثبوت مسلّم ہوگا۔

دلیل (۳) وان علی ابن معبد قد حدثنا قال ص ۱۲۲ س ۱۱ حدثنا یونس ابن محمد المؤذن۔ یہاں سے تقریباً دو سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ حضرت جابر ابن سمرہؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ ظہر و عصر کی نماز کے اندر سورۂ طارق، اور سورۂ بروج اور اسی جیسی سورتیں پڑھا کرتے تھے۔

اس روایت سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ ظہر و عصر کے اندر لازمی طور پر آپؐ قرأت فرمایا کرتے تھے۔

دلیل (۴) وان عبد اللہ ابن محمد خشیش ص ۱۲۲ س ۱۵ البصریؒ سے ۵ سطروں کے اندر حضرت عمران ابن حصین کی روایت پیش کی جاتی ہے۔ ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ ایک دفعہ ظہر یا عصر کی نماز میں حضورؐ کے پیچھے

ایک آدمی نے سورۃ اعلیٰ پڑھی تو نماز سے فراغت کے بعد حضورؐ نے فرمایا کہ میرے پیچھے سورۃ اعلیٰ کس نے پڑھی ہے؟ تو اس آدمی نے کہا یا رسول اللہ! میں نے پڑھی ہے۔ تو حضورؐ نے خفا ہو کر کہا کہ یقیناً مجھے معلوم ہوتا ہے کہ تم میں بعض لوگ میری قرأت کے اندر خلجان پیدا کرتے ہیں۔ تو اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ دونوں نمازوں کے اندر حضورؐ قرأت فرمایا کرتے تھے۔ صاحب کتابؒ نے اس مضمون کی روایت کو حضرت عمران بن حصین سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

دلیل (۵) ص ۱۲۲ س ۲۰ وان محمد ابن حجاج ابن مطر البغدادی۔ سے تقریباً دو سطر دلیل کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ نے ظہر کے اندر سجدہ فرمایا تو اس سے سب صحابہ نے یہ سمجھ لیا کہ حضورؐ نے سورۃ سجدہ کی قرأت فرمائی ہے اس لئے سجدہ فرمایا ہے۔ اس سے بھی واضح ہو جاتا ہے کہ ان نمازوں کے اندر قرأت لازم ہے۔

نوٹ ص ۱۲۲ س ۲۱ ولم اسمعہ منہ الخ اس عبارت میں اس بات کا اظہار کیا گیا ہے کہ اس حدیث شریف کے رواۃ میں سلیمان تیمیؒ نے اس بات کو ظاہر کر دیا ہے کہ میں نے اس حدیث شریف کو ابوالمجلز سے نہیں سنا ہے بلکہ ابومجلز اور میرے بیچ میں امیہ ہے۔ اور مطبع آصفیہ کے نسخے کے اندر ابومخلد کا لفظ ہے یہ صحیح نہیں بلکہ ابومجلز ہی صحیح ہے۔

دلیل (۶) ص ۱۲۲ س ۲۲ وان عبدالرحمٰن ابن الجارود قد حدثنا قال حدثنا عبیداللہ ابن موسیٰ الخ سے تقریباً

آٹھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے ۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابو ہریرہؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ ہماری امامت کرتے تھے ۔ اور بعض نمازوں کے اندر جہری قراۃ کرتے تھے اور بعض نمازوں کے اندر سری قراۃ کرتے تھے ۔ اور کوئی نماز بلا قرائت کے نہیں ہوتی تھی ۔ جن نمازوں میں حضورؐ جہر نہیں کرتے بلکہ سری قرآت کرتے تھے ہم بھی اپنی نمازوں میں سری قرات کرتے ہیں

اس سے واضح ہوتا ہے کہ کوئی نماز بلاقرآت کے جائز نہیں ہے تو کہنا ہوگا کہ ظہر اور عصر میں لازمی طور پر قرأت کا ثبوت ہے ۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت ابو ہریرہ سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے ۔

دلیل (۷) صـ ۱۲۲ س ۲۹ وان ابن ابی داؤد قد حدثنا قال حدثنا سعید ابن سلیمان الواسطی سے دو سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے ۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ ظہر کے اندر سورۃ اعلیٰ پڑھا کرتے تھے ۔ تو یہ روایت ظہر کی نماز میں ثبوت قرآت کے لئے واضح دلیل ہے ۔

مثبتین قرآت فی الظہر والعصر کی طرف سے ایک کمزور دلیل ۔ اور امام طحاویؒ کا اس پر رد

صـ ۱۲۳ س ۴ قال ابو جعفر قد احتج قوم فی ذالک مع ما ذکرنا بما روی عن خباب ابن ارت الخ سے تقریباً چھ سطروں کے اندر فرمانا چاہتے ہیں کہ بعض لوگ ظہر اور عصر میں ثبوت قراۃ کے سلسلے میں حضرت خباب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں ۔ اور

حضرت خباب کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضرات صحابۂ کرام حضور ؐ کی ریش مبارک کی حرکت کرنے کی وجہ سے سمجھ لیتے تھے کہ حضور ؐ قرأت فرمارہے ہیں۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

توضیح ص ۱۲۳/۲ قال ابوجعفر فلم یکن فی ہذا عندنا دلیل الخ سے صاحب کتاب رد فرماتے ہیں کہ یہ دلیل زیادہ مضبوط نہیں ہے۔ اس لئے کہ اس میں یہ اعتراض وارد ہوسکتا کہ حضور کی ریش مبارک کا حرکت کرنا تسبیح یا دعا یا دیگر اذکار کی وجہ سے ہوتا تھا اس لئے یہ دلیل اس قابل نہیں ہے کہ فریق مخالف کے سامنے پیش کی جائے بلکہ وہی دلیلیں زیادہ مضبوط ہیں جو کہ ما قبل میں گذری ہیں

دلیل ۸ نظر طحاویؒ

ص ۱۲۳ س ۸ فلما ثبت بما ذکرنا من رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تحقیق القراءۃ فی الظہر والعصر وانتفی ما روی عن ابن عباس مما یخالف ذالک رجعنا الی النظر بعد ذالک الخ سے تقریباً دس سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ما قبل میں حضور ؐ کے افعال سے ظہر اور عصر میں قرأت کا تحقق ہوچکا ہے۔ اور حضرت ابن عباس کی روایت جو ثبوت قرأت کی روایات کے خلاف ہے اس کی حجیت ختم ہوچکی ہے۔ تو ہم مزید نظر وعقل کی روشنی میں غور کرنا چاہتے ہیں کہ دونوں اقوال میں سے کسی ایک کی صحت پر کوئی دلیل ملتی ہے یا نہیں؟ چنانچہ ہم نے اس سلسلہ میں تمام افعال

صلوٰۃ کا مطالعہ کیا تو ہمیں کل چار قسم کے افعال ملے ہیں۔

نمبر (۱) وہ افعال جو صلب صلوٰۃ میں داخل ہیں۔ اور پانچوں نمازوں کے اندر یکساں طریقہ سے شامل اور فرض ہیں جیسا کہ قیام، رکوع، سجود وغیرہ ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی ایک بھی فوت ہو جائے تو نماز صحیح نہیں ہوتی ہے۔

نمبر (۲) وہ افعال جو واجب کے درجے میں ہیں جیسا کہ قعدۂ اولیٰ۔ تو جن نمازوں کے اندر قعدۂ اولیٰ کا حکم ہے ان تمام نمازوں میں قعدۂ اولیٰ برابر طریقہ سے حکم رکھتا ہے ایسا نہیں ہے کہ بعض نمازوں میں قعدۂ اولیٰ لازم ہو اور بعض میں نہ ہو بلکہ سب میں یکساں حکم رکھتا ہے۔

نمبر (۳) وہ افعال جو صلب صلوٰۃ میں داخل ہیں لیکن اس کے فرض یا واجب ہونے میں علماء کا اختلاف ہے جیسا کہ قعدۂ اخیرہ۔ یہ حنفیہ، شافعیہ، حنابلہ اور جمہور فقہاء کے نزدیک فرض ہے۔ اور حضرات مالکیہ کے نزدیک فرض نہیں ہے بلکہ واجب ہے لیکن بات یہ ہے کہ جن لوگوں کے نزدیک قعدۂ اخیرہ فرض ہے تو ان کے نزدیک سب نمازوں میں یکساں طریقہ سے فرض ہے۔ اور جن لوگوں کے نزدیک واجب ہے۔ تو ان کے نزدیک سب نمازوں میں یکساں طریقہ سے واجب ہے۔

نمبر (۴) وہ افعال جو صلب صلوٰۃ میں داخل نہیں ہیں۔ لیکن بعض نمازوں میں واجب ہوتے ہیں اور بعض نمازوں میں ساقط ہو جاتے ہیں جیسا کہ قرات میں جہر کرنا مغرب عشاء اور فجر میں جماعت کیساتھ پڑھنے کی صورت میں امام پر واجب ہوتا ہے۔ اور ظہر و عصر میں ہر شخص کے اوپر سے ساقط ہو جاتا ہے

اور ظہر وعصر میں ہر شخص کے اوپر سے ساقط ہو جاتا ہے۔ نیز صلوٰۃ لیلیہ میں منفرد کے اوپر سے ساقط ہو جاتا ہے لیکن یہ فعل صلب صلوٰۃ سے خارج ہے اب اس تقریر سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ جو افعال کسی بھی نماز میں فرض اور صلب صلوٰۃ میں داخل ہوتے ہیں وہ ہر نماز میں یکساں طریقہ سے صلب صلوٰۃ میں داخل اور فرض ہوا کرتے ہیں جیسا کہ قیام اور رکوع وغیرہ کا حکم ہے۔ اور صلوٰۃ لیلیہ میں قرات کا صلب صلوٰۃ میں داخل ہونا اور اس کا فرض ہونا سب کے نزدیک مسلّم ہے۔ تو جب صلوٰۃ لیلیہ میں قرأت کا ثبوت مسلم ہے تو ظہر وعصر میں بھی قرأت کا ثبوت مسلّم ہونا چاہئے۔ تاکہ سب نمازوں میں قرأت کا حکم یکساں ہو جائے۔ تو فریق مخالف کو تسلیم کرنا ہوگا کہ ظہر اور عصر کے اندر قرأت واجب ہے۔ اور یہ ہماری دلیل مخالفین کے اوپر حجۃ قاطعہ ہے جس میں اعتراض واشکال کی گنجائش نہیں ہو سکتی۔

نوٹ اس دلیل کی عبارت میں جگہ جگہ سُنّۃ کا لفظ آیا ہے۔ اور یہاں سنت بہ معنے واجب کے ہے یعنی جو حکم حدیث وسنت سے ثابت ہے۔

دلیل (۹) ص۱۲۲ س۱۸ وأما من لا یری القرأۃ من صلب الصلوٰۃ فان الحجۃ علیہ فی ذالک انا قد رأینا المغرب والعشاء یکرہ فی کلیہما[1] فی قولہ

یہاں سے تقریباً ساڑھے سات سطروں کے اندر دلیل نمبر (۹) پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ جو لوگ قرأت کو ظہر اور عصر کی صلب صلوٰۃ میں سے نہیں مانتے ہیں تو ہم ان کو دیکھتے ہیں کہ مغرب اور عشاء کی ہر رکعت میں قرأت کا حکم

[1] عینی کے نسخہ میں کلیتہما ہے۔ آسمعیہ کے نسخہ میں کلہما ہے یعنی فی کل رکعۃ من المغرب والعشاء ہے

لگاتے ہیں اور پہلی دونوں رکعتوں کے اندر جہر کا حکم کرتے ہیں۔ اور پہلی دونوں کے ماسوا کے اندر آہستہ قرأت کرنے کا حکم کرتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ سقوط جہر کی وجہ سے اولیین کے ماسوا نفس قرأت کا سقوط نہیں ہوتا ہے۔ تو ایسا ہی ظہر و عصر کے اندر بھی سقوط جہر کی وجہ سے نفس قرأت کا سقوط نہیں ہو سکتا۔ یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔

دلیل (۱۰) ص ۱۲۳ س ۲۱ وقد رُوی ذالک عن جماعۃ مِّن اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

سے اخیر باب تک تقریباً چھبیس سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام کی ایک بڑی جماعت کا فتویٰ اور عمل یہی ہے کہ ظہر اور عصر کے اندر قرأت کی جائے۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کے فتویٰ اور عمل کو آٹھ صحابہ کرام سے گیارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱) حضرت عمرؓ کا قول ایک سند کے ساتھ کہ وہ ظہر و عصر میں سورہ قٓ پڑھا کرتے تھے۔

صحابی ۲ حضرت علیؓ کا فتویٰ ہے کہ ظہر و عصر کی اولیین کے اندر سورۃ فاتحہ اور ایک ایک سورۃ پڑھی جائے اس حدیث شریف کی تفصیل باب قرأت خلف الامام کے تحت آنے والی ہے۔

صحابی ۳ حضرت عبداللہ ابن مسعود کا عمل ایک سند کے ساتھ ہے کہ وہ ظہر کی نماز کے اندر قرأت کیا کرتے تھے۔

صحابی ۴ حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا عمل ایک سند

کے ساتھ ہے کہ وہ ظہر کی نماز میں سورہ قٓ اور سورۂ ذاریات پڑھا کرتے تھے۔

صحابی ۵ حضرت زید ابن ثابتؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ ان کے ساتھ اس روایت میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ اور جابر ابن عبداللہؓ بھی شامل ہیں۔ ان حضرات نے فتویٰ دیا کہ جب ظہر کی نماز تنہا پڑھی جائے تو اولیین کے اندر سورۂ فاتحہ اور ایک ایک سورت پڑھی جاتے اور اخرئین میں صرف سورۂ فاتحہ پڑھی جائے۔

صحابی ۶ حضرت جابر ابن عبداللہؓ ہیں۔ ان کی روایت چار سندوں کے ساتھ ہے۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ ظہر وعصر کی اولیین کے اندر سورۂ فاتحہ اور ایک ایک سورت پڑھی جائے اور اخرئین کے اندر صرف سورۂ فاتحہ پڑھی جائے یہی ان کا عمل بھی رہا ہے۔

صحابی ۷ حضرت خباب ابن الارتؓ کا عمل ایک سند کے ساتھ ہے کہ وہ ظہر وعصر میں سورۂ زلزال پڑھتے تھے۔

صحابی ۸ حضرت ابوالدرداءؓ کا فتویٰ ایک سند کیساتھ ہے کہ وہ فتویٰ دیا کرتے تھے کہ ظہر وعصر کی اولیین میں سورۂ فاتحہ اور ایک ایک سورت پڑھی جائے، اور اخرئین میں صرف سورہ فاتحہ پڑھی جائے۔

تو ان تمام صحابہ کے فتوے سے ظہر اور عصر کے اندر نفس قرأت کا ثبوت واضح ہو جاتا ہے۔ اس لئے تسلیم کرنا ہوگا کہ ظہر اور عصر میں، بھی مغرب وعشاء، اور فجر کی طرح نفس قراۃ لازم ہے

بَابُ القراءۃ فی صلوٰۃ المغرب

مغرب کی نماز میں مختصر قرائت افضل ہے یا طول قرآت ؟

اس سلسلہ میں صاحب کتاب نے یہ بابُ باندھا ہے۔ اور اس باب کے تحت دو مسئلے بیان کرتا ہے۔

(۱) مفصلات کی اجمالی تفصیل۔

(۲) مغرب کی نماز میں مختصر قرات افضل ہے یا طول قرآت ؟

اب سنو تفصیل !

مسئلہ طوال مفصّل، اوساط مفصّل، قصار مفصل کی تفصیل

اس کے بارے میں کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج ۱ ص ۲۵۸ میں چاروں مذاہب کی اجمالی تفصیل یوں نقل فرمائی ہے۔

مذہب (۱) حضرات حنفیہ کے نزدیک طوال مفصل سورہ حجرات سے سورۃ بروج تک ہے۔ اور اوساط مفصل سورہ بروج سے لے کر سورہ لم یکن تک ہے۔ اور قصار مفصل آخر قرآن تک ہے۔

اور فجر و ظہر کے اندر طوال مفصل افضل ہے۔ اور عصر و عشاء کے اندر اوساط مفصل۔ اور مغرب میں قصار مفصّل افضل ہے۔ اسی کو شامی مطبوعہ کوئٹہ ج ۱ ص ۳۹۹ اور تبیین الحقائق ملتانی ج ۱ ص ۱۲۹ میں نقل فرمایا ہے۔

مذہب (۲) حضرات شافعیہ کے نزدیک طوال مفصل سورہ حجرات سے لے کر سورہ نبا، یعنی سورہ عمّ یتساءلون۔ اور اوساط مفصل سورہ نبا سے سورہ والضحیٰ تک ہے

اور قصار مفصل سورۃ والضحیٰ سے آخر قرآن تک ہے۔ لیکن ان کے نزدیک فجر کے مقابلہ میں ظہر میں اختصار افضل ہے۔ اور عصر و عشاء میں اوساط مفصل افضل ہے۔ اور مغرب میں ان کے قول مشہور کے اعتبار سے طوال مفصل افضل ہے۔ لیکن اس قول کو کتاب الفقہ میں نقل نہیں کیا گیا ہے۔ اس پر ہم ان شاء اللہ مسئلہ ۲ میں بحث کریں گے۔

مذہب (۳) حضرات مالکیہ ان کے نزدیک طوال مفصل سورۂ حجرات سے لے کر سورۃ والنازعات تک ہے۔ اور اوساط مفصل سورۃ والنازعات سے سورۃ والضحیٰ تک ہے۔ اور قصار مفصل سورۃ والضحیٰ سے آخر قرآن تک ہے۔ اور ان کے نزدیک فجر اور ظہر میں طوال مفصل افضل ہے اور عصر و عشاء میں اوساط مفصل افضل ہے اور مغرب میں قصار مفصل افضل ہے۔

مذہب (۴) حضرات حنابلہ، ان کے نزدیک طوال مفصل سورۂ قٓ سے سورہ نبا تک۔ اور اوساط مفصل سورۃ نبا سے سورۃ والضحیٰ تک ہے۔ اور قصار مفصل سورۃ والضحیٰ سے آخر قرآن تک ہے۔ اور ان کے نزدیک فجر اور ظہر میں طوال مفصل افضل ہے۔ اور عشاء میں اوساط مفصل افضل ہے۔ اور عصر و مغرب میں قصار مفصل افضل ہے۔

مسئلہ ۲: مغرب کی نماز میں کون سی قراۃ افضل ہے؟

یہی اس باب میں زیر بحث مسئلہ ہے۔ ہم اس باب کو اس طریقہ سے سمجھائیں گے کہ اولاً ائمہ کے مذاہب۔ اس کے بعد

قائلین طول قرأت کی دلیل. پھر ان کی دلیل کا جواب۔ پھر قائلین قصر قرأت کی طرف سے تین دلیلیں قائم کر کے ختم کریں گے۔ اب سنو تفصیل :-

مغرب میں طول قرات افضل ہے یا قصر قرأت. تو اس سلسلہ میں فتح الملہم ج۲ ص۹۱، بذل المجہود ج۲ ص۴، اوجز المسالک ج۱ ص۲۱۹، ج۱ ص۲۲ — امانی الاحبار ج۲ ص۹ میں دو مذاہب نقل کیے گئے ہیں۔

مذہب (۱) حضرت زید ابن ثابتؓ، جبیر بن مطعمؓ، عروہ بن زبیرؒ، ہشام بن عروہؒ، اور امام شافعیؒ کے قول مشہور اور ظاہریہ کے نزدیک مغرب کی نماز میں طول قرأت افضل ہے جیسا کہ سورۂ اعراف، سورۂ والطور سورۂ والمرسلات وغیرہ ہیں۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۲۵ ج۱ میں فزعم قوم انھم یاخذون بھذہ الآثار کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) حضرات حنفیہ، حضرات مالکیہ، حنابلہ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، عبداللہ ابن مبارکؒ، اسحٰق بن راہویہؒ وجمہور فقہاء ومحدثین کے نزدیک مغرب کی نماز میں قصر قرأت افضل ہے نیز حضرات حنفیہ کے نزدیک طول قرأت خلاف اولیٰ ہے اور حضرات مالکیہ کے نزدیک مکروہ ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۲۵ ج۱ وخالفھم آخرون فی قولھم کے مصداق ہیں۔

دلائل

قائلین طول قراۃ کی دلیل باب کے شروع کی وہ حدیث شریف ہے جس کا ماحصل یہ ہے کہ مغرب کی نماز کے اندر سورۂ طور، سورۂ مرسلات، سورۂ اعراف

جیسی لمبی لمبی سورتیں پڑھنا ثابت ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے تین صحابی سے نو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے

صحابی (۱) حضرت جبیر بن مطعمؓ ہیں۔ ان کی روایت تین سندوں کے ساتھ ہے۔ ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ وہ بدر کے قیدیوں کو چھڑانے کے سلسلے میں حضورؐ کی خدمت میں مدینۃ المنورہ تشریف لائے۔ اس حال میں کہ حضورؐ اپنے اصحاب کو مغرب کی نماز پڑھا رہے تھے۔ اور حضورؐ نے سورۃ طور پڑھی اور جب میں نے سنا تو مجھے ایسا محسوس ہوا کہ گویا میرے دل کو چیر دیا گیا ہے۔

صحابی (۲) حضرت ام الفضلؓ بنت الحارث ہیں ان کی روایت تین سندوں کے ساتھ ہے لیکن ترتیب وار نہیں ہے۔ ان کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضورؐ نے اپنی آخری حیات میں مغرب کی نماز میں سورۃ مرسلات پڑھی ہے۔

صحابی (۳) حضرت زید بن ثابت ہیں۔ ان کی روایت تین سندوں کے ساتھ ہے۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضور نماز مغرب میں سورۃ اعراف پڑھا کرتے تھے۔

تو ان تمام روایات سے مغرب کی نماز میں طول قرأت افضل معلوم ہوتی ہے۔ اس سے طول قرارت کی افضلیت مسلم ہوگئی۔

حلّ عبارت

ص ۱۲۴ س ۲۸ **هی المص** اس سے مراد سورۃ اعراف ہے۔ ص ۱۲۴ س ۲۹ ان مروان کان یقراء فی المغرب بسورہ یٰسٓ قال عروۃ قال زید ابن ثابتؓ وابوزید الانصاری شک ہشام لمروان لم تقصر صلوٰۃ المغرب۔ **شک ہشام** یعنی ہشام ابن عروہ کو اس میں

تردد واقع ہوا ہے کہ حضرت عروہ نے زید ابن ثابت کا قول نقل کیا تھا یا ابو زید انصاری کا قول تو راوی نے شک و تردد کو ظاہر کر دیا ہے۔ تو اب ترجمہ یہ ہوگا کہ مروان نے مغرب کی نماز میں سورہ یٰسین پڑھی تو حضرت عروہ فرماتے ہیں کہ حضرت زید ابن ثابتؓ یا ابو زید انصاریؓ نے مروان سے کہا کہ مغرب کی نماز کو مختصر کیوں کرتے ہو حالانکہ حضورؐ صلی اللہ علیہ وسلم اس میں سورۃ اعراف پڑھا کرتے تھے۔

قائلین طول قرأت کی دلیل کا جواب

ص ۱۲۵ س ۵ وقالوا لا ینبغی ان یقرأ فی صلوۃ المغرب الا بقصار المفصل سے تقریباً ساڑھے دس سطروں کے اندر انکی دلیل کا جواب ہر صحابی کو سامنے رکھتے ہوئے علی الترتیب دیا جاتا ہے۔

حضرت جبیر ابن مطعمؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۲۵ س ۵ وقالوا قد یجوز ان یکون یرید بقولہ قرأ با لطور قرأ ببعضھا وذالک جائز فی اللغت سے آٹھ سطروں کے اندر حضرت جبیر ابن مطعمؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ان کی روایت میں دو احتمال ہیں۔

احتمال ۱ فن بدیع کا ایک اصول ہے تسمیۃ الجزء باسم الکل یعنی کل بول کر جزء مراد لینا۔ تو اسی اصول کیمطابق یہاں پر حضرت جبیر ابن مطعمؓ نے سورۃ طور بول کر اس کا جزء مراد لیا ہے اور ایسا محاورہ شائع وذائع ہے جیسا کہ کوئی آدمی قرآن کا کچھ حصہ پڑھنا شروع کر دے تو کہا جاتا ہے کہ فلاں قرآن پڑھ رہا ہے

یعنی قرآن کا بعض حصّہ پڑھ رہا ہے نہ کہ پورا قرآن۔

احتمال ۲ یہ ہے کہ سورۂ طور بول کر پوری سورت مراد لی ہے۔ تو معلوم ہوا کہ حضرت جبیر ابن مطعمؓ کی روایت میں دو احتمال ہیں۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دونوں میں سے کس کو ترجیح حاصل ہوگی؟ تو ہمیں اس سلسلہ میں غور و خوض کرکے ایسی روایت تلاش کرنے کی ضرورت ہے جو دونوں میں سے کسی ایک کی صحت پر دلیل ہو۔ چنانچہ اس سلسلہ میں حضرت جبیر ابن مطعم کی دوسری مفصل روایت مل گئی جس سے واضح ہوتا ہے کہ سورۂ طور سے مراد اسکا بعض حصّہ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں بدر کے قیدیوں کو چھڑانے کیواسطے حضورؐ سے گفتگو کرنے کی غرض سے مدینۃ المنورہ حاضر ہوا۔ اس حال میں کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم صحابۂ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کو مغرب کی نماز پڑھارہے تھے تو میں نے حضورؐ کو اِنَّ عذابَ ربِّكَ لواقع سورۂ طور کے اس ٹکڑے کو پڑھتے ہوئے سنا تو مجھے ایسا محسوس ہوا کہ گویا میرے قلب کو چیر دیا گیا ہے۔ حضرت جبیر ابن مطعمؓ فرماتے ہیں کہ میں نے حضورؐ کے نماز سے فراغت کے بعد بدر کے قیدیوں کے متعلق گفتگو کی اور اس میں اپنے والد مطعم ابن عدی کا تذکرہ کیا تو حضورؐ نے ان کی تعریف فرماتے ہوئے کہا کہ اگر مطعم ابن عدی میرے پاس آکر سفارش کرتے تو میں ان کی سفارش قبول کرتا۔ اس لئے کہ ہمارے اوپر ان کے بہت سے احسانات ہیں۔ اور اس حدیث شریف میں حضرت جبیر ابن مطعمؓ خود فرماتے ہیں کہ سورۂ طور کا ایک ٹکڑا میں نے سنا تھا جس سے میرے دل پر اثر ہوا تھا تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ ان کی پہلی روایت میں پوری سورت مراد نہیں ہے بلکہ سورت کا بعض حصّہ مراد ہے۔ اس لئے انکی روایت

سے طول قرأت پر استدلال درست نہیں ہو سکتا ہے۔

ص ۱۲۵ س ۱۰ فھذا ھشیم قد روی ھذا الحدیث عن الزھری الخ سے تین سطروں کے اندر یہ نتیجہ مرتب فرمانا چاہتے ہیں کہ حضرت جبیر ابن مطعمؓ کی روایت امام زہریؒ سے ان کے دو شاگردوں نے نقل کی ہے

شاگرد ۱ امام مالکؒ جنکی روایت ماقبل میں گذری ہے۔

شاگرد ۲ ہشیم ابن بشیر اسلمی ہیں جنکی روایت یہاں پر نقل کی گئی ہے۔ اور امام مالکؒ کی روایت میں پورا واقعہ مذکور نہیں ہے اور امام ہشیم کی روایت میں پورے واقعہ کی نقشہ کشی کی گئی ہے جس میں پورا واقعہ نقل کرنے کے ساتھ ساتھ حضرت جبیر ابن مطعم نے اس بات کی وضاحت کردی ہے کہ سورۂ طور کی ایک آیت ان عذاب ربک لواقع الآیۃ کو سن کر میرے دل پر اثر ہوا ہے۔ درحقیقت حضرت جبیر ابن مطعمؓ نے پوری سورت نہیں سنی تھی بلکہ یہی ٹکڑا سنا تھا جس سے ان کے دل پر اثر ہوا ہے اور تسمیۃ الجزء باسم الکل کے قبیل سے پوری سورت کا نام لیا ہے اور مقصد سورت کا بعض حصہ ہے جیسا کہ اس واقعہ سے واضح ہو جاتا ہے لہذا امام مالکؒ کی روایت کے مقابلہ میں امام ہشیم کی روایت زیادہ قابل استدلال ہوگی۔

حضرت لبابہ بنت الحارث کی روایت کا جواب

ص ۱۲۵ س ۱۳ واما حدیث مالك فمختصر من ھذا۔ اس عبارت سے حضرت ام الفضل کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے کہ ان کی روایت کو بھی حضرت امام مالکؒ نے ابن شہاب زہریؒ سے نقل کیا ہے۔ اور یہ روایت پہلی روایت کے مقابلہ میں زیادہ مجمل

اور مختصر ہے۔ اس لئے اس روایت میں تاویل کی اور زیادہ گنجائش ہوگی کہ سورہ مرسلات کا بعض حصہ پڑھا گیا تھا اور تسمیۃ الجز باسم الکل کے قبیل سے پوری سورت کا نام لیا گیا ہے۔ اور پوری سورت مراد نہیں ہے۔

حضرت زید ابن ثابت رضؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۲۵ س ۱۴ وکذالک قول زید ابن ثابت فی قولہ لمروان۔ سے ڈیڑھ سطر کے اندر حضرت زید ابن ثابت کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے کہ مروان نے جب مغرب کی نماز کے اندر سورۃ اخلاص جیسی چھوٹی آیت پڑھی تو حضرت زید ابن ثابت نے قسم کھا کر فرمایا تھا کہ حضورؐ مغرب کی نماز کے اندر سورۃ اعراف پڑھا کرتے تھے، اور یہاں سورۃ اعراف سے سورۃ اعراف کا بعض حصہ مراد ہوگا کیونکہ محاورہ کے اندر ایسا بہت مستعمل ہے

قائلین قصر قرأت کے دلائل

دلیل ۱ ان کی طرف سے چار دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

ص ۱۲۵ س ۱۵ ومما یدل ایضاً علی صحۃ ھذا التاویل سے تقریباً بارہ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ مغرب کی نماز میں مختصر قرأت پڑھنے اور حضرت زید ابن ثابت وغیرہ کی روایت میں جزء سورت مراد ہونے پر یہ دلیل پیش کی جا رہی ہے۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرات صحابہ کرام حضورؐ کے ساتھ مغرب کی نماز مسجد نبوی میں ادا کر کے مدینۃ المنورہ کے کنارے پر جہاں قبیلہ بنو سلمہ رہا کرتا تھا وہاں پہونچ کر تیر اندازی کرتے تھے اور آدھا پون میل کی دوری پر تیر گرتا تھا اور اتنی دوری پر سے تیر کا نشانہ نظر

آجاتا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب کی نماز سے اتنی جلد فراغت حاصل کی جاتی تھی کہ نماز کے بعد بالکل چاندنا باقی رہ جاتا تھا۔ اور یہ اس وقت ہوسکتا ہے جب کہ بہت مختصر قرأت کے ساتھ نماز کو ختم کیا جائے۔ اور اگر سورۂ اعراف اور سورۂ طور اور سورہ مرسلات جیسی سورت پڑھی جائے تو ممکن نہیں ہوسکتا ہے کہ نماز سے فراغت کے بعد اتنی روشنی باقی رہ جائے جس سے آدھ پون میل کے فاصلہ سے تیر کا نشانہ دیکھ لیا جائے۔ اس سے تسلیم کرنا ہوگا کہ مغرب کی نماز میں حضور بہت مختصر قرات فرمایا کرتے تھے۔ اور جہاں بڑی سورت کا نام آیا ہے وہاں سورت کا بعض حصہ اور جزء مراد ہوگا۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند ۱ اور ۶ : حضرت جابرؓ سے ہے اور سند ۲ اور ۳ حضرت انس ابن مالکؓ سے ہے۔ سند ۴ انصاری صحابہ کی ایک جماعت سے ہے۔ سند ۵ قبیلہ بنوسلمہ کے بعض حضرات سے ہے

حل لغات

ص ۱۲۵ س ۱۶ ثم ینتضلون بمعنی یرامون یعنی آپس میں تیر اندازی کرنا۔

ص ۱۲۵ س ۲۸ فیری موضع نبلہ نبل بمعنی تیر کے ہے۔ ترجمہ یہ ہوگا کہ تیر کا نشانہ دیکھ لیا جاتا تھا۔

ص ۱۲۵ س ۲۱ ثم ینطلقون یرتمون لایخفی علیھم موقع سہامھم حتی یاتوا دیارھم وھم فی اقصے المدینۃ فی بنوسلمۃ۔ وہ لوگ تیر اندازی کرتے ہوئے چلتے تھے۔ ان پر ان کے تیروں کے نشانے مخفی نہیں ہوتے یہاں تک کہ وہ لوگ اپنے گھروں میں پہونچ جاتے تھے۔ اور وہ مدینۃ المنورہ کے کنارہ پر قبیلہ بنوسلمہ میں رہا کرتے

تھے۔

ص۱۲۵ س۲۲ وہم یبصرون موقع النبل علی قدر ثلث میل۔ وہ لوگ دو تہائی کے فاصلے سے اپنے تیروں کے نشانوں کو دیکھ لیتے تھے۔

دلیل (۲) ص۱۲۵ س۲۷ حدثنا ابن مرزوق قال حدثنا عبد الصمد ابن عبد الوارث سے ص۱۲۶ س۱۳ تک تقریباً سولہ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ اپنے قبیلہ کے لوگوں کو نماز مغرب پڑھایا کرتے تھے اور اس میں سورۂ بقرہ اور سورۂ نساء جیسی لمبی لمبی سورتیں پڑھا کرتے تھے۔ اور ان کے قبیلہ کے لوگ محنت اور مزدوری اور اونٹ چرایا کرتے تھے۔ اور شام تھکے ماندے آتے تھے۔ تو حضرت معاذ کی لمبی سورتیں دیکھ کر ایک صحابی نے مسجد کے ایک کنارے جا کر اپنی نماز علیحدہ پڑھ لی۔ جب یہ بات حضرت معاذ رضی اللہ عنہ کو معلوم ہوئی تو انہوں نے کہا وہ منافق ہے۔ اور حضرت معاذ کی بات ان صحابیوں کو پہونچی تو انہوں نے کہا کہ میں اللہ کی قسم منافق نہیں ہوں اور میں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہو کر معاذ کی شکایت کروں گا۔ چنانچہ انہوں نے شکایت کی یا رسول اللہ معاذ ابن جبل آپ کے ساتھ نماز پڑھ کر پھر ہمارے قبیلے میں پہونچتے ہیں اور ہم کو عشاء کی نماز پڑھاتے ہیں۔ اور اس میں سورۂ بقرہ جیسی سورتیں پڑھتے ہیں اور ہم لوگ اونٹ اور جانور پالنے والے ہیں۔ اپنی محنت اور مزدوری سے گذارا کرتے ہیں اور شام کو تھکے ماندے گھر آتے ہیں۔ اور معاذ ابن جبل نماز میں اتنی لمبی لمبی سورتیں پڑھتے ہیں جو ہمارے اوپر بہت بوجھ اور بار کا سبب بنتا ہے۔ تو حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے معاذ ابن جبل رضی اللہ عنہ کو اپنے پاس بلایا اور خفا ہو کر فرمایا کہ اے معاذ کیا تم لوگوں کو

فتنہ میں ڈالنا چاہتے ہو۔ دو تین مرتبہ یہی فرمایا۔ اور فرمایا کہ اگر اس کی جگہ سورۂ اعلیٰ وغیرہ پڑھ لیا کرو تو کیا حرج ہے۔ اس لئے کہ تمہارے پیچھے بچے بوڑھے، کمزور، ضرورت مند، ہر طرح کے لوگ نماز پڑھتے ہیں سب کی رعایت ضروری ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے حضرت جابرؓ سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اور حضرت جابرؓ کے دو شاگرد ہیں۔

شاگرد ۱ محارب ابن دثارؒ ہیں۔ پہلی دونوں روایتیں انھیں سے مروی ہیں۔ اور ان کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذ ابن جبلؓ نے اپنی قوم کو مغرب کی نماز پڑھائی ہے۔

شاگرد ۲ حضرت عمرو ابن دینار ہیں۔ اور آخری دونوں روایتیں انہی سے مروی ہیں۔ اور ان کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاذ ابن جبلؓ نے اپنی قوم کو عشار کی نماز پڑھائی ہے۔

حلّ لغات

ص ۱۲۶ س ۹ انما نحن اصحاب نواضح انما نعمل باجزائنا نواضح ناضح کی جمع ہے بمعنی اونٹ یعنی وہ اونٹ جس سے کھیتوں کی سینچائی کی جاتی ہے۔ اجزار بمعنی اعضار۔

اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ گفتگو اور بحث مغرب کی نماز میں طول قرأت یا قصر قرآن کے سلسلہ میں ہے۔ اور آپ نے دلیل میں حضرت جابرؓ کی روایت کو پیش کیا ہے۔ اور حضرت جابر کی روایت ان کے شاگرد ۱ محارب ابن دثار کے

طریق سے جو روایت ہے وہ تو معلوم ہوتی ہے کہ مغرب کی نماز کے سلسلے میں ہے۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ان کے دوسرے شاگرد عمرو ابن دینار سے جو روایت تفصیلاً مروی ہے جس کے اندر پورے واقعہ کی نقشہ کشی کی گئی ہے۔ اس کی عبارۃ النص سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ مغرب کی نماز کے بارے میں نہیں ہے بلکہ عشاء کی نماز کے بارے میں ہے تو اس کو مغرب کی نماز میں قصر قرأت کے سلسلہ میں بطور استدلال پیش کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے؟

جواب فان کانت الصلوٰۃ ہی صلوٰۃ المغرب فقد ضاد ہذا الحدیث الخ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ استدلال کے دو طریقے یہاں پر اختیار کئے گئے ہیں۔ (۱) **عبارۃ النص** (۲) **دلالۃ النص** اور ہم نے محارب ابن دثار کی روایت سے بطور عبارۃ النص استدلال کیا ہے۔ اور عمرو ابن دینار کی روایت سے بطور دلالت النص استدلال کیا ہے۔ اب استدلال کی نوعیت یوں ہوگئی کہ حضرت معاذ کے شاگرد (۱) محارب ابن دینار کی روایت سے مغرب کی نماز ہونا واضح ہوتا ہے تو ان کی روایت سے استدلال کا صحیح ہونا واضح ہے اور اس صورت میں حضرت زید ابن ثابت رضی اللہ عنہ، جبیر ابن مطعم رضی اللہ عنہم اور ام الفضل کی روایت کے ساتھ تعارض لازم آتا ہے۔ اور حضرت جابر کی روایت قولی روایت ہے اسلئے حضرت زید ابن ثابت کی روایت میں وہی تاویل کرنا لازم ہوگا جو ہم نے ماقبل میں ذکر کیا ہے۔ اور مغرب کی نماز میں قصر قرأت مسلم ہوگی۔ جس کو صاحب کتاب نے فان کانت تلک الصلوٰۃ ہی صلوٰۃ المغرب سے ایک سطر کے اندر اشارہ فرمایا ہے۔

کہ حضرت جابرؓ کے شاگرد نمبر۲ عمرو ابن دینار کی روایت کے اعتبار سے حضرت معاذ کے واقعہ میں مغرب کی نماز مراد نہیں ہے۔ تو اس صورت میں مغرب کی نماز پر استدلال کی نوعیت یہ ہوگی کہ مغرب کا وقت تنگ ہوتا ہے اور عشاء کا وقت کشادہ ہوتا ہے۔ جب عشاء کے وقت کے اندر مختصر قرآت کرنے کا حکم کیا گیا ہے تو اس سے مغرب کی نماز میں اس سے زیادہ مختصر قرآت کا حکم سمجھ میں آجاتا ہے۔ اسی لئے حضرت جابرؓ کی دوسری قسم کی روایت سے بھی مغرب کی نماز پر استدلال کرنا درست ہوگا۔ اور یہ کہنا صحیح ہوگا کہ مغرب کی نماز میں طول قرات مکروہ ہے۔

دلیل (۳)

ص ۱۲۶ س ۱۶ وقد روی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فیما کان یقرأ بہ فی صلوٰۃ العشاء الآخرۃ نحو من ہذا۔ سے تقریباً تین سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت بریدہؓ سے مروی ہے کہ حضور اکرمؐ عشاء کی نماز کے اندر سورۂ والشمس اور سورۂ والضحیٰ جیسی سورتیں پڑھا کرتے تھے۔ جب عشاء کا وقت کشادہ ہونے کے باوجود اس میں مختصر قرآت کی جاتی تھی یعنی اوساط مفصل میں سے پڑھی جاتی تھی تو مغرب کے وقت کا تنگ ہونا واضح ہے تو مغرب کی نماز میں اس سے بھی زیادہ چھوٹی سورتیں قصار مفصل میں سے پڑھنا زیادہ افضل ہوگا۔

اشکال

ص ۱۲۶ س ۱۹ فان قال قائل سے ایک سطر کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ آپ نے مغرب کی نماز میں مختصر قرآت کے سلسلہ میں بہت سی دلیلیں پیش کی ہیں لیکن ہم آپ سے سوال کرتے ہیں کہ کیا حضور اکرمؐ کبھی مغرب کی نماز میں قصار مفصل میں سے سورتیں پڑھی ہیں۔

جواب

ص ۱۲۶ س ۲۰ قیل لہ نعم حدثنا احمد ابن داؤد

سے تقریباً ساڑھے سات سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مغرب کی نماز کے اندر قصار مفصل میں سے سورتیں پڑھا کرتے تھے۔

اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابیوں سے چار سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱)

حضرت عبداللہ ابن عمرؓ سے ایک سند کیساتھ۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضور ﷺ مغرب کی نماز میں سورۃ والتین پڑھا کرتے تھے۔

صحابی (۲)

حضرت ابو ہریرہؓ ہیں۔ ان کی روایت میں ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم مغرب کی نماز میں قصار مفصل پڑھا کرتے تھے۔

ص ۱۲۶ س ۲۷ فھذا ابو ھریرۃ قد اخبر عن النبی سے تقریباً چار سطروں کے اندر مذکورہ روایت کا نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ حضرت ابو ہریرہؓ اور عبداللہ ابن عمرؓ کی یہ روایت مغرب کی نماز میں قصار مفصل کے سلسلہ میں واضح ہے۔ اور ما قبل میں حضرت جبیر ابن مطعمؓ وغیرہ کی روایت کو اگر طول قرأت پر محمول کیا جائے تو حضرت ابو ہریرہؓ کی ان روایات سے تعارض لازم آجاتا ہے۔ اور اگر ان کی روایات کو جزء سورت پر محمول کریں تو حضرت ابو ہریرہ کی روایت کے ساتھ تعارض لازم نہیں آئے گا۔

بلکہ تطبیق ہو جائے گی۔ اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ: تعارض کے مقابلہ میں تطبیق اولیٰ ہوا کرتی ہے۔ اس لئے تطبیق کی

صورت اختیار کر کے حضرت جبیر ابن مطعمؓ وغیرہ کی روایت کو جزء سورت پر محمول کر کے مغرب کی نماز میں قصار مفصل کی افضلیت کو ثابت کرنا زیادہ اولیٰ ہوگا۔ اور یہی ہمارے علماء ثلاثہ کا قول ہے۔

دلیل نمبر (۴)

وقد روی مثل ذالك عن عمر ابن الخطّاب رضی الله تعالیٰ عنهٗ الخ

سے اخیر باب تک

یہ دلیل پیش کی جاتی ہے:

کہ حضرت زرارہ ابن اوفیٰ فرماتے ہیں کہ مجھے حضرت موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ نے حضرت عمرؓ کا حکم نامہ پڑھ کر سنایا۔ جس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے گورنروں کے پاس مغرب کی نماز کے اندر قصار مفصل کی سورتیں پڑھنے کے سلسلے میں حکم نامہ بھیجا ہے۔

تو اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا فتویٰ بھی قصار مفصل کی افضلیت پر ہے۔

اس لئے قصار مفصل کی افضلیت مسلّم ہو گی۔

بَابُ القِراءۃ خلفَ الامام

امام کے پیچھے مقتدی کے لئے قرائت کرنا کیسا ہے، اس سلسلے میں یہ باب باندھا گیا ہے اور اس باب کو سمجھنے کے لئے ہم یہ ترتیب قائم کریں گے کہ اَوّلاً ائمہ کے مذاہب۔ ثانیاً، مثبتین قرائت خلف الامام کے دلائل، ثالثاً ان کے دلائل کے جوابات۔ رابعاً، منکرین قرائت خلف الامام کی طرف سے آٹھ دلائل قائم کرکے مدّعیٰ کو ثابت کریں گے۔ خامساً، اخیر میں ایک اشکال وجواب پر باب ختم کریں گے۔

اب سنو تفصیل!

ائمّہ کے مذاہب

قرائت خلف الامام جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں فتح الملہم ج۲ ص۲۰۔ اوجز المسالک ج۱ ص۲۳۹۔ بذل المجہود ج۲ ص۵۲، کتاب الفقہ علی المذاہب الاربعۃ ج۱ ص۱۳۰، معارف السنن ج۲ ص۳۸۴، امانی الاحبار ج۲ ص۱۲۰ وج۳ ص۱۲۱ میں چار مذاہب نقل کئے گئے ہیں۔

مذہب نمبر (۱) امام مالکؒ کے نزدیک سرّی نماز میں مستحب اور جہری نماز میں مباح ہے۔

مذہب نمبر (۲) امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک صلوٰۃ سرّیہ میں مستحب اور صلوٰۃ جہریہ میں مکروہ تحریمی ہے۔

مذہب نمبر (۳) امام شافعیؒ، داؤد ظاہریؒ، اسحٰق ابن راہویہؒ کے نزدیک نیز امام اوزاعیؒ اور عبداللہ ابن مبارک کے قول مشہور کے مطابق صلوٰۃ سرّیہ اور صلوٰۃ جہریہ دونوں میں قرائت خلف الامام واجب ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص۱۵ ج۱۲۷ قَالَ ابوجعفر فذهب الىٰ هذه

الآثار قوم واوجبوا بها القراءۃ خلف الامام الخ کے مصداق ہیں،
اور مذہب نمبر (۱) اور (۲) بھی فی الجملہ قرأت خلف الامام کے قائل ہیں، اس لئے ان کو بھی استدلال کرنے کے لئے انھیں لوگوں کے ساتھ شامل کرکے تینوں مذاہب کو فریق اول قرار دیں گے۔

مذہب نمبر (۴) امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، عامر شعبیؒ حسن ابن صالحؒ، عبدالرحمن ابن ابی لیلیٰؒ، عبدالرحمن ابن وہبؒ اور اشہب مالکیؒ اور جمہور علماء کے نزدیک قرأت خلف الامام جائز نہیں ہے، نہ سورہ فاتحہ پڑھنا جائز ہے اور نہ دوسری صورت، یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۱۲۷/۱۱۶ وخالفهم في ذالك اخرون الخ کے مصداق ہیں۔

قائلین قرأت خلف الامام کی دلیل

ان کی طرف سے تین صحابی کی روایات پیش کی جاتی ہیں، جو باب کے شروع میں علی الترتیب موجود ہیں۔

صحابی نمبر (۱) حضرت عبادہ ابن صامت کی روایت جو محمود ابن ربیع عن عبادہ ابن صامت کے طریق سے مروی ہے۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور روایت کا ماحصل یہ ہے کہ ایک دفعہ حضورؐ نے حضرات صحابہ کرام کو فجر کی نماز پڑھائی تو آپؐ پر قرارت کرنا ثقیل ہوگیا سلام کے بعد ارشاد فرمایا کہ کیا تم لوگ میرے پیچھے قرأت کرتے ہو، اس پر صحابہؓ نے اقرار کیا، تو حضور اکرمؐ نے فرمایا کہ ایسا مت کیا کرو بلکہ صرف سورہ فاتحہ پڑھا کرو، اس لئے کہ سورہ فاتحہ کے بغیر کوئی نماز نہیں ہوتی ہے۔

صحابی نمبر (۲) حضرت عائشہؓ کی روایت ہے، ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے اور روایت کا ماحصل یہ ہے کہ آپؐ نے فرمایا

ہر وہ نماز جس کے اندر سورہ فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ کامل نہیں ہوتی ہے بلکہ ناقص ہوتی ہے۔

صحابی نمبر (۳) حضرت ابوھریرۃ رضؓ ہیں، ان کی روایت تین سندوں کے ساتھ ہے۔ روایت کا ماحصل یہ ہے کہ حضور ؐ نے فرمایا، جو شخص نماز کے اندر سورہ فاتحہ نہ پڑھے، اس کی نماز ناقص رہتی ہے، کامل نہیں ہوتی ہے، تو حضرت ابوہریرۃ رضؓ کے شاگرد ابو سائب نے ان سے کہا: کبھی کبھی میں امام کے پیچھے مقتدی بن جاتا ہوں تو کیا مقتدی کے لئے قرأت جائز ہے؟ حضرت ابوہریرۃ رضؓ نے فرمایا سورہ فاتحہ اپنے جی میں آہستہ آہستہ پڑھا کرو۔

حلّ لغات

ص ۱۲۷ س ۶ فتعايت عليه القراءة، تعايت بمعنى تقلت يعنى تقيل اور بھاری ہونا ص ۱۲۷ س ۸ فهى خداج، خداج بمعنى ناقص اور ناتمام ہونا ص ۱۲۷ س ۱۲ اقرأها يافارسيُّ فِى نفسك، ترجمہ سورہ فاتحہ کو پڑھو اے عجمی! اپنے جی میں، یعنی آہستہ سے۔

قائلین قرأت خلف الامام کے جوابات

فریقِ اوّل نے تین صحابی کی روایات دلیل میں پیش کی ہے، ان کے جوابات لف ونشر غیر مرتب کے طریقہ سے دئے جائیں گے۔

حضرت عائشہ صدّیقہ رضؓ کی روایت کا جواب

اس میں حضرت ابوہریرۃ رضؓ کی روایات کا جواب بھی ضمناً آجاتا ہے، ص ۱۲۷ و كان من الحجة لهم عليهم فى ذالك الخ سے چار سطروں کے اندر جواب پیش کیا جاتا ہے۔

جواب کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت صدیقہ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں جو کہا گیا ہے کہ جس نماز کے اندر سورہ فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ نماز کامل نہیں ہوتی ہے۔ اس میں دو احتمال ہے۔

احتمال نمبر (۱) اس کے اندر، امام، مقتدی، منفرد سب کی نماز داخل ہے، جو بھی سورہ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز کامل نہیں ہوگی۔

احتمال نمبر (۲) اس سے مراد اس شخص کی نماز ہے، جس کا کوئی امام نہ ہو، یعنی امام اور منفرد ان کا کوئی امام نہیں ہوتا ہے۔ اس لئے ان کی نماز بلا قرأت کے درست نہیں ہو سکتی ہے۔ اور مقتدیوں کا چونکہ امام ہوتا ہے تو امام کی قرأت مقتدی کے لئے کافی ہے، لہذا مذکورہ حدیث شریف کے اندر مقتدی کی نماز مراد نہیں ہوگی، بلکہ غیر مقتدی کی نماز مراد ہوگی اور جب اس روایت کے اندر دو احتمال ہو گئے تو ان دونوں احتمالوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے کوئی شرعی دلیل ہونے کی ضرورت ہے تو ہم نے غور کر کے دیکھا تو ہمیں حدیث شریف مل گئی، جس کے اندر حضورؐ کا فرمان من کان له امام فقراءة الامام قراءة له موجود ہے تو آپؐ کے اس ارشاد سے فریق اوّل کی پیش کردہ روایت میں احتمال نمبر دو کا مراد ہونا مسلم ہوگا کہ اس کے اندر مقتدی کی قرأت مراد نہیں ہے۔ بلکہ امام و منفرد کی قرارت مراد ہے، کیونکہ امام کی قرأت مقتدی کے لئے کافی ہو جاتی ہے۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا مستقل جواب

ص۱۲۷ س۲۱ وقد رأينا ابا الدرداء قد سمع من النبیؐ فی ذالك مثل هذا الخ سے تقریباً ساڑھے سطروں کے اندر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا مستقل جواب دیا جاتا ہے۔ جوابؔ کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت ابو الدرداء نے بھی حضورؐ سے اس مضمون کی روایت سنی ہے کہ

جس نماز کے اندر سورۂ فاتحہ نہ پڑھی جائے وہ ناقص ہے اور ابوالدرداءؓ کی روایت کا ماحصل یہ ہے کہ ایک صحابی نے حضورؐ سے دریافت کیا، یارسول اللہ! کیا نماز کے اندر قرآن پڑھا جائے۔ تو حضورؐ نے فرمایا، ہاں! پڑھا جائے تو اس پر ایک انصاری صحابی نے کہا: قرآن پڑھنا واجب ہے؟ تو حضورؐ نے اس صحابی پر نکیر نہیں فرمایا، لہٰذا حضرت ابوالدرداءؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر نماز کے اندر قرآن پڑھنا لازم ہے۔ خواہ مقتدی کی نماز ہو یا غیر مقتدی کی۔ لیکن حضرت ابوالدرداءؓ کا فتویٰ یہی ہے کہ جب امام کسی قوم کی امامت کرے تو اس قوم کے لئے امام کی قرارت کافی ہوجاتی ہے۔ تو حضرت ابوالدرداءؓ کا فتوی اس بات پر دال ہے کہ کلام نبوی کے اندر مقتدی مستثنیٰ ہے۔ بلکہ لزوم قرأت امام ومنفرد پر ہے اور حضرت ابوہریرہؓ کی رائے جو انہوں نے حضرت ابوسائبؓ کو فارسی اور عجمی کہہ کر قرأت کا حکم فرمایا ہے، وہ مقتدی پر بھی لزوم قرأت پر دال ہے اب جبکہ دونوں صحابی کی رائے اور قیاس میں تعارض واقع ہوا تو کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے تیسری دلیل کی ضرورت ہے، جس کو ہم نے ماقبل میں پیش کردی ہے کہ من کان لہ إمامٌ فقراءۃ الامام قراءۃ لہ یہ حضرت ابوالدرداء کی رائے کے موافق ہے۔ اور حضرت ابوہریرہؓ کی رائے کے مخالف ہے، لہٰذا حضرت ابوہریرہ کی رائے مرجوح ہوگی اور حضرت ابوالدرداءؓ کی رائے کو ترجیح حاصل ہوگی۔

حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۲۷ س ۲۸ واماحدیث عبادة فقد بیّن الامر الخ سے حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت کے جواب کی طرف اشارہ فرمایا ہے لیکن مکمل جواب صاحب کتاب نے نقل نہیں فرمایا ہے اسلئے ہم اپنی طرف سے

جواب دینے کی کوشش کریں گے۔

اب سنو جواب! ان کی روایت کے دو جواب دئے جاتے ہیں۔

جواب نمبر (۱) حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت بے انتہا ضعیف ہے، اس لئے کہ ان کی روایت کی سند میں تین راوی متکلم فیہ ہیں

راوی نمبر (۱) محمد بن اسحٰقؒ ہیں، ان کا عنعنہ حضرات محدثین کے نزدیک غیر معتبر اور ساقط الاعتبار ہے۔

راوی نمبر (۲) امام مکحولؒ مدلس راوی ہیں۔

راوی نمبر (۳) محمود ابن الربیعؒ مجہول راوی ہیں۔

تو اس طرح عبادہ ابن صامت کی روایت میں کئی راوی متکلم فیہ ثابت ہوئے۔ اس لئے ان کی روایت قابل استدلال نہیں ہوگی۔

جواب نمبر (۲) حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت میں دو قسم کے اضطراب ہیں

نمبر (۱) اضطراب فی السند۔ اس کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت کا مدار امام مکحولؒ پر ہے اور امام مکحول سے یہ روایت پانچ طریقے سے مروی ہے۔

طریقہ نمبر (۱) مکحول عن محمود ابن الربیع عن عبادۃ ابن صامتؓ۔

طریقہ نمبر (۲) مکحول عن نافع ابن محمود عن عبادۃ ابن صامتؓ۔

طریقہ نمبر (۳) مکحول عن نافع ابن محمود عن محمود ابن الربیع عن عبادۃ ابن صامتؓ۔

طریقہ نمبر (۴) مکحول عن عبادۃ ابن صامتؓ۔

طریقہ نمبر (۵) مکحول عَنْ نافع ابن محمود عن ابی نعیم عَنْ ابی عبادۃ ابن صامتؓ۔

تو ان گوناں گوں اضطرابات کی بنا پر حضرت عبادہ ابن صامت کی روایت قرأت خلف الامام کے ثبوت میں قابلِ استدلال نہیں ہوسکتی۔ اس کی تفصیل بذل المجہود ج۲ ص۵۳ میں موجود ہے۔

نمبر (۲) اضطراب فی المتن: حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت کا متن چار طریقہ سے ثابت ہے۔

طریقہ نمبر (۱) طحاوی شریف ج۱ ص۱۲۷ سطر۶ صلی بنا رَسُوْلُ اللّٰہ صلوٰۃ الفجر فتعایت علیہ القراءۃ الیٰ قولہٖ فَلَا تفعلُوْا اِلَّا بفاتحۃ الکتاب فانہٗ لَاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بہا

طریقہ نمبر (۲) ابو داؤد شریف میں ہے کُنَّا خلف رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی صلاۃ الفجر فقرأ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فثقلت علیہ القراءۃ۔

طریقہ نمبر (۳) قال رسُوْل اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لاصلوٰۃ لمن لم یقرأ بامّ القراٰن خلف الامام۔

طریقہ نمبر (۴) لاصلاۃ اِلّا بفاتحۃ الکتاب (کما فی البذل)

تو ان گوناں گوں اضطرابات کی وجہ سے حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت قابلِ استدلال نہیں ہوسکتی۔ اس لئے ہم کو صحیح سندوں کے ساتھ دوسری روایات تلاش کرنے کی ضرورت ہے، جوابؔ کی یہ تفصیل اس کتاب میں موجود نہیں ہے۔

منکرین قرأت خلف الامام کے دلائل

ان کی طرف سے آٹھ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں، ان میں سے ایک دلیل اس

کتاب میں نہیں ہے، باقی سات دلیلیں اس کتاب میں موجود ہیں۔

دلیل نمبر (۱) جو اس کتاب میں نہیں ہے، اس کا ماحصل یہ ہے
وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ
اس آیت کریمہ کے اندر اللہ تعالیٰ نے صاف طور پر قرأت خلف الامام کی ممانعت فرمائی ہے کہ جب تمہارے سامنے قرآن پڑھا جائے تو خوب توجہ کے ساتھ سنو، اور خاموشی اختیار کرو، اس لئے امام کے پیچھے قرأت کرنا جائز نہیں ہو سکتا۔ چاہے سورۂ فاتحہ ہو یا کوئی اور صورت ہو۔

اشکال

اس دلیل پر دو اشکال پیش کئے جاتے ہیں۔

اشکال نمبر (۱) یہ کریمہ خطبہ جمعہ کے سلسلے میں نازل ہوئی ہے کہ جمعہ کے خطبہ میں جب کوئی آیت کریمہ پڑھی جائے تو خاموشی اختیار کر کے خوب غور سے اس کو سنو۔ اسی لئے اس آیت کریمہ سے قرأت خلف الامام کے عدم جواز پر استدلال درست نہیں ہو سکتا۔

جواب:۔ جواب یہ دیا جاتا ہے کہ امام ابوبکر بیہقیؒ اور ابن ابی حاتم رازیؒ اور ابن جریر طبریؒ وغیرہ نے اس آیت کریمہ کا شان نزول قرأت خلف الامام کو بتایا ہے کہ جب صحابہ کرام اپنے امام کے پیچھے قرأت کیا کرتے تھے جس کی وجہ سے امام الجھن اور خلجان میں پڑ جاتے تھے، تو اللہ تعالیٰ نے اس آیت کریمہ کے ذریعہ سے قرأت خلف الامام کی ممانعت فرمائی ہے اس لئے اس آیت کریمہ سے یہاں پر استدلال درست ہوگا۔

اشکال نمبر (۲) اس آیت کریمہ کے اندر صلوٰۃ جہریہ میں قرأت خلف الامام کی ممانعت ہے۔ نہ کہ صلوٰۃ سریہ کے بارے میں۔ اس لئے قرأت خلف الامام صلوٰۃ سریہ میں جائز ہونا چاہئے۔

جواب: آیت کریمہ کے اندر فَاسْتَمِعُوا لَهٗ کے لفظ سے صلوٰۃ جہریہ میں قراءت کی ممانعت فرمائی ہے۔ اور وَاَنْصِتُوْا کے لفظ سے صلوٰۃ جہریہ اور سریہ دونوں کے اندر قرأت خلف الامام کی ممانعت کی گئی ہے۔ اس لئے یہ بات مسلّم ہوگی کہ قرأت خلف الامام کے ثبوت میں جو روایات ہیں وہ سب منسوخ ہو چکی ہیں، لہٰذا آپ کا اشکال مسلّم نہ ہوگا۔

دلیل نمبر (۲) ص ۱۲۷ س ۲۹ فاردنا ان ننظر ھل منا دّ ذالك غیرہ ام لا فاذا یونس قد حدثنا قال انا ابن وھب سے تقریباً چھ سطروں کے اندر دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام حضورؐ کے پیچھے جہری قرأت کیا کرتے تھے تو حضورؐ نے نماز سے فراغت کے بعد فرمایا کیا تم میں سے کوئی میرے ساتھ قرأت کرتا ہے۔ تو ایک صحابی نے کہا ہاں! یا رسول اللہ! تو حضورؐ نے فرمایا کہ کیا بات ہے کہ قرآن پڑھنے میں میرے ساتھ ٹکراؤ کیا جاتا ہے تو اس دن سے صحابہ کرام جہری نماز میں قرأت سے رک گئے۔ اور دوسری روایت میں ہے کہ صحابہ کرام نے حضورؐ کے اس جملے سے نصیحت حاصل کی، کہ پھر کبھی کسی بھی نماز میں قرأت خلف الامام نہیں کیا۔ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ قرأت خلف الامام کے ثبوت میں جتنی بھی روایات ہیں وہ سب بعد میں منسوخ ہو چکی ہیں۔ صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایات کو حضرت ابوہریرہؓ سے دو سندوں سے نقل فرمایا ہے۔

دلیل نمبر (۳) ص ۱۲۸ س ۵ حدثنا ابن ابی داؤد الخ سے دو سطروں کے اندر حضرت ابوہریرہؓ کی وہ روایت پیش کی جاتی ہے جس کے اندر فرمایا گیا ہے کہ انما جعل الامام لیوتم بہ فاذا قرأ فانصتوا الخ یعنی امام کو اس لئے مقرر کیا گیا ہے تاکہ اس کی اقتدا کی جائے۔ پس جب امام قرأت کرے تو تم خاموشی

اختیار کرو، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرأت خلف الامام جائز نہیں ہے اور جواز کی روایت منسوخ ہیں۔

دلیل نمبر (۴) ص ۱۲۸ حدثنا ابوبکرۃ قال حدثنا ابواحمد محمد ابن عبداللہ ابن الزبیر الخ سے تقریباً دو سطروں کے اندر حضرت عبداللہ ابن مسعود کی روایت پیش کی جاتی ہے، جس کا ماحصل یہ ہے کہ صحابہ کرامؓ حضورؐ کے پیچھے قرأت کیا کرتے تھے۔ تو حضورؐ نے فرمایا۔ کیا تم مجھے خلجان میں ڈالتے ہو؟ اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ قرأت خلف الامام جائز نہیں ہے۔

دلیل نمبر (۵) ص ۱۲۸/۹ حدثنا احمد ابن عبد الرحمٰن الخ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے فرمایا من کان لہ إمام فقراءۃ الإمام لہ قراءۃ۔ اس حدیث شریف سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ امام کی قرأت مقتدیوں کے لئے کافی ہے اور امام کے پیچھے سکوت اختیار کرنے والوں کو قرأت کرنے والوں کے حکم میں قرار دیا جاتا ہے، اس مضمون کی روایت کو صاحبِ کتاب نے دو صحابی سے چھ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت جابرؓ سے پانچ سندوں کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۲) حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے ایک سند کے ساتھ۔

دلیل نمبر (۶) حدثنا بحر ابن نصر قال حدثنا یحیی ابن سلام الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر حضرت جابرؓ کی وہ روایت پیش کی جاتی ہے۔ جس کے اندر حضورؐ کا ارشاد ہے کہ جو شخص نماز کے اندر سورہ فاتحہ نہیں پڑھتا ہے تو گویا اس نے نماز ہی نہیں پڑھی ہے، لیکن امام کے پیچھے سورۂ فاتحہ یا کوئی اور سورت کا پڑھنا جائز نہیں ہے۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ قرأت خلف الامام جائز نہیں ہے

صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو حضرت جابرؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

قال فقلت لمالك ارفعه فقال خذوا برجله

اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ اسماعیل ابن موسیٰ نے امام مالکؒ سے دریافت کیا کہ وھب ابن کیسان نے اس روایت کو مرفوعاً بیان کیا ہے، تو امام مالکؒ نے جواب دیا کہ تم اس روایت کی پنڈلی اور پیر کو پکڑ دو یعنی اس روایت کی سند میں غور کرو۔ تو مشکلم فیہ راوی ملیں گے۔

دلیل نمبر (۷) ص۱۲۸ س۲۱ حدثنا احمد ابن داؤد قال حدثنا یوسف ابن عدی الخ سے حضرت انسؓ کی روایت پیش کی جاتی ہے کہ حضورؐ نے ایک دفعہ نماز سے فراغت کے بعد صحابہ کی طرف متوجہ ہوکر فرمایا کہ کیا تم لوگ اپنے امام کے پیچھے قرأت کرتے ہو اس حال میں کہ امام قرأت کرتا ہے، تو سب صحابہ نے سکوت اختیار کرلیا اور حضورؐ نے تین دفعہ یہ سوال کیا، اس کے بعد صحابہ نے ڈرتے ڈرتے فرمایا کہ ہم قرأت کرتے ہیں، تو آپؐ نے فرمایا کہ امام کے پیچھے قرأت نہ کیا کرو۔ اس سے واضح ہوتا ہے کہ قرأت خلف الامام کسی طرح جائز نہیں ہے۔ اور جواز کی روایات سب منسوخ ہیں۔

ص۱۲۸ س۲۲ قال ابوجعفر فقد تبیّن بما ذکرنا الخ سے آدھی سطر کے اندر یہ نتیجہ اخذ فرمایا ہے کہ یہ سارے کے سارے دلائل حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت کے مخالف ہیں اور حضرت عبادہ ابن صامتؓ کی روایت مختلف وجوہ سے کمزور ہے۔ جو کہ ماقبل میں گذری ہے۔ اس لئے ان کی روایت قابل استدلال نہیں ہوسکتی۔

دلیل نمبر (۸) نظر طحاوی۔ ص۱۲۸ س۲۳ فلما اختلف هذه الآثار المروية في ذالك التمسنا حكمه من طريق النظر الخ سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے

دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ جب روایات میں تعارض واقع ہوچکا تو ہمیں نظر وفکر سے کام لینے کی ضرورت ہے تو ہم نے تمام ائمہ کو دیکھا کہ سب اس بات پر اتفاق رکھتے ہیں کہ جب امام رکوع کی حالت میں ہو اور کوئی آنے والا تکبیر تحریمہ کہہ کر امام کے ساتھ رکوع میں شریک ہوجائے اور قرأت نہ کرے تو آنے والے حق میں یہ رکعت صحیح مانی جاتی ہے اگرچہ اس نے قرأت نہ کی ہو اور اس کی اس رکعت کا صحیح ہوجانا اور قرأت کا اس سے ساقط ہوجانا ہے۔ دو[۲] احتمال رکھتا ہے۔

احتمال نمبر (۱) فوت رکعت کے خوف اور ضرورت کی بنا پر صحیح مانی جاتی ہے۔

احتمال نمبر (۲) امام کے پیچھے قرأت لازم نہیں ہے۔ اس لئے صحیح ہوجاتی ہے۔ لہٰذا دونوں احتمالوں میں سے کسی ایک کو ترجیح دینے کیلئے وجہ ترجیح تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔

تو ص ۱۲۸/۲۶ **فاعتبرنا ذالك فوینا هم لا یختلفون** الخ سے وجہ ترجیح بیان کی جاتی ہے کہ تمام علماء کا اس بات پر بھی اتفاق ہے کہ امام کے رکوع میں ہونے کی حالت میں آنے والا بحالتِ قیام تکبیر تحریمہ کہے بغیر اگر رکوع میں چلا جائے اور امام کے ساتھ شریک ہوجائے تو اس کی نماز نہیں ہوتی ہے۔ نہ وہ رکعت ہوتی ہے اور نہ پوری نماز۔ حالانکہ قیام و تکبیر کو فوت رکعت کے خوف اور ضرورت کی وجہ سے اس نے ترک کردیا ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تکبیر تحریمہ اور قیام حالت ضرورت اور غیر ضرورت دونوں صورتوں میں لازم ہیں اور ہر حالت میں یکساں حکم رکھتے ہیں تو معلوم ہوا کہ تکبیر تحریمہ اور قیام نماز کے اندر فرائض میں سے ہیں، جن کے بغیر نماز نہیں ہوتی۔ اگرچہ فوت رکعت کے خوف کی وجہ سے کیوں نہ ہو اور قرأت کے بارے میں علماء کا اجماع ثابت ہوچکا ہے کہ آنے والے اگر قرأت

ترک کرکے بحالت قیام تکبیر تحریمہ کہہ کر رکوع میں شریک ہوجائے تو اس کی نماز ہوجاتی ہے۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ فریضۂ قرأت دیگر فرائض کی طرح نہیں ہے۔ بلکہ اس کا حکم بالکل جداگانہ حیثیت رکھتا ہے۔ اور جب دیگر فرائض بحالت ضرورت وغیر ضرورت ہر حال میں یکساں حکم رکھتے ہیں، تو فوت رکعت کے خوف کی ضرورت اور غیر ضرورت دونوں صورتوں میں ساقط نہیں ہوتے ہیں۔ تو فریضۂ قرأت جو بالکل مخالف ہے، اس کا حکم بھی مخالف پہلو میں یکساں ہونا چاہئے۔ کہ فوت رکعت کی ضرورت اور غیر ضرورت دونوں صورتوں میں ساقط ہوجایا کرے، اس تقریر سے واضح ہوتا ہے کہ احتمال نمبر دو کو ترجیح حاصل ہے کہ آنے والے سے جو قرأت ہوجاتی ہے۔ وہ مقتدی کے اوپر قرأت لازم نہ ہونے کی وجہ سے ساقط ہوجاتی ہے، اس سے یہ بات مسلّم ہوگئی کہ قرأت خلف الامام جائز نہیں ہے اور یہی ہمارے علماء ثلاثہؒ کا قول ہے۔

اشکال، ص ۱۲۹/۲ فان قال قائل فقد روی عن نفر من اصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انھم کانوا یقرؤن خلف الامام ویامرون بذالک الخ سے تقریباً سات سطروں کے اندر یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ حضرات صحابہ کرام کی ایک جماعت قرأت خلف الامام کیا کرتی تھی۔ اور دوسروں کو اس کا حکم کیا کرتی تھی۔ تو اس سے معلوم ہوا کہ قرأت خلف الامام لازم ہے۔

صاحب کتاب نے اس مضمون کی روایت کو دو صحابہؓ سے تین سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت عمرؓ کا فتویٰ ایک سند کے ساتھ۔

صحابی نمبر (۲) حضرت عبداللہ ابن عمرو ابن العاصؓ کا عمل دو سندوں کے ساتھ۔ کہ وہ ظہر وعصر کے اندر قرأت خلف الامام کیا

کرتے تھے۔

جواب: ص ۱۲۹/۸ قیل لہ قد روی ھٰذا عمن ذکرتم وقد روی عن غیرھم بخلاف ذالک الخ سے اخیر باب تک جواب دیا جاتا ہے۔

جواب کا ماحصل یہ ہے کہ تم نے اپنے اشکال کے اندر جن صحابی کی روایات پیش کی ہے وہ اپنی جگہ درست ہیں، لیکن ان کے علاوہ ایک بہت بڑی جماعت کی طرف سے متواتر سندوں کے ساتھ قرأت خلف الامام کے عدم جواز پر فتویٰ اور عمل ثابت ہے، اس لئے آپ کا اشکال ان متواتر روایات کے مقابلہ میں کیا وزن رکھ سکتا ہے۔

صاحب کتاب نے قرأت خلف الامام کے عدم جواز کے مضمون پر چھ صحابی کے فتوی اور عمل کو تیرہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی نمبر (۱) حضرت علیؓ کا فتوی ایک سند کے ساتھ۔

وہ فرماتے ہیں کہ جو شخص قرأت خلف الامام کرتا ہے وہ فطرت اسلام پر نہیں ہے

صحابی نمبر (۲) حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کا فتویٰ پانچ سندوں کے ساتھ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ جو آدمی قرأت خلف الامام کرتا ہے اس کے منہ کو مٹی سے بھر دینا چاہیئے۔

صحابی نمبر (۳) حضرت جابرؓ کا فتوی دو سندوں کے ساتھ ہے۔ ان کی سند نمبر ایک میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ اور حضرت زید ابن ثابتؓ بھی شامل ہیں۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ کسی بھی نماز میں قرأت خلف الامام نہ کرنا چاہیئے۔

صحابی نمبر (۴) حضرت زید ابن ثابتؓ کا فتوی دو سندوں کے ساتھ

صحابی نمبر (۵) حضرت عبداللہ ابن عباسؓ کا فتوی ایک سند

کے ساتھ ۔

صحابی نمبر (۶) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کا فتویٰ دو سندوں کے ساتھ ۔

ان تمام صحابہ سے متواتر سندوں کے ساتھ قرأت خلف الامام کی ممانعت موجود ہے ۔ اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ آپ کے اشکال میں جو روایات ہیں وہ ممانعت سے پہلے پر محمول ہوں گی، یا ان صحابہ کرامؓ کو ممانعت کا علم نہیں ہوا ہوگا ۔

لہذا یہ بات مسلّم ہوگی کہ قرأت خلف الامام کسی بھی حالت میں جائز نہیں ہے ۔ یہی نظر کا بھی تقاضا ہے ۔

باب الخفض فی الصلوٰۃ هل فیه تکبیر

نماز کے اندر بوقت تحریمہ تکبیر کہنا واجب ہے ۔ اور اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے ۔ لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ دوسرے ارکان انتقالیہ میں تکبیر مشروع ہے یا نہیں ؟ اس سلسلہ میں یہ باب باندھا گیا ہے کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ ارکان انتقالیہ میں تکبیر کا کیا حکم ہے ؟ ۔

تو اس سلسلہ میں اوجز المسالک ج ۱ ص ۲۱۳، فتح الملہم ج ۲ ص ۱۸ ، بدایۃ المجتہد ج ۱ ص ۱۲۱، بذل المجہود ج ۲ ص ۶۱، نیل الاوطار ج ۲ ص ۱۳۳، امانی الاحبار ج ۳ ص ۱۶۵ ج ۳ ص ۱۶۷ میں تین مذاہب نقل کئے گئے ہیں ۔

مذہب (۱) خلفائے بنو امیہ حضرت عمر ابن عبدالعزیزؒ، امام محمد ابن سیرینؒ، سعید ابن جبیرؓ، قاسم بن محمدؒ سالم ابن عبداللہؒ اور امام قتادہ وغیرہ کے نزدیک ہر ارکان انتقالیہ میں تکبیر مشروع نہیں ہے ۔ بلکہ عند الرفع یعنی نیچے سے اوپر کی طرف اٹھتے وقت مثلاً رکوع سے قومہ کی طرف اور سجدے سے قیام کی طرف انتقال

کے وقت تکبیر مشروع ہے۔ اور اوپر سے نیچے کی طرف جھکتے وقت مثلاً قیام سے رکوع کی طرف، اور قومہ سے سجدے کی طرف انتقال کے وقت تکبیر مشروع نہیں ہے۔

یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۱۳۰ س ۳ قال ابوجعفر فذھب قوم الی ھذا فکانوا لا یکبّرون فی الصّلوٰۃ اذا خفضوا الخ کے مصداق ہیں۔

مذہب (۲) امام ابوحنیفہ، امام مالک، امام شافعی، امام سفیان ثوری، امام اوزاعی اور جمہور فقہاء و محدثین کے نزدیک عند الخفض وعند الرفع دونوں صورتوں کے اندر ارکان انتقالیہ کے وقت میں تکبیر مسنون ومشروع ہے۔ یہی لوگ کتاب کے اندر ص ۱۳۰ س ۴ وخالفھم فی ذٰلک آخرون کے مصداق ہیں۔

مذہب ۳ امام احمد ابن حنبل اور اصحاب ظواہر کے نزدیک تکبیر تحریمہ کی طرح ارکان انتقالیہ کے وقت بھی تکبیر واجب ہے۔ اس مذہب سے متعلق یہاں پر صاحب کتاب نے بحث نہیں کی ہے۔ اس لئے ہم بھی اس مذہب پر دلائل نہیں قائم کریں گے۔

ائمہ کے دلائل

مذہب ۱ کی طرف سے دو دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل (۱) باب کے شروع میں حضرت عبدالرحمٰن ابن ابزی کی روایت ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ حضور کیساتھ میں نے نماز پڑھی ہے۔ اور حضور ہر ارکان انتقالیہ میں پوری تکبیر نہیں کہا کرتے تھے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔ اس حدیث شریف میں لا یتم التکبیر کا مطلب

امام ابوداؤد نے ص۱۲۲/۱ میں قال ابوداؤد کے تحت یہ بیان فرمایا ہے کہ رکوع سے سجدے کی طرف جاتے وقت تکبیر نہیں کہا کرتے تھے۔ اسی طرح سجدے سے قیام کے وقت تکبیر نہیں کہا کرتے تھے۔

بذل المجہود ص۹۳/۲ میں فرمایا ہے کہ تکبیروں کی تعداد پوری نہیں کیا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تکبیرات انتقالیہ کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔ ہاں البتہ عند الرفع اللہ تعالیٰ کی بڑائی ثابت کرنے کے لئے کہنا چاہیئے۔

دلیل (۲) یہ دلیل کتاب میں موجود نہیں ہے بلکہ اوجز المسالک ص۲۱۳/۱ سے مستفاد ہے کہ حضرت عثمانؓ کا عمل یہی رہا ہے کہ وہ جھکتے وقت تکبیر نہیں کہا کرتے تھے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ عند الخفض تکبیر نہیں ہے۔

مثبتین کے جوابات

دلیل نمبر ۱ کا جواب فریق اول نے اپنے دعویٰ میں حضرت عبدالرحمٰن ابن ابزیؓ کی روایت پیش کی ہے۔ اور ان کی روایت کے اندر فکان لایتم التکبیر کا لفظ ہے۔ تو اس کے اندر صاف طور پر یہ بات واضح نہیں ہے کہ حضور عند الخفض تکبیر نہیں کہا کرتے تھے۔ تو یہ ایک مجمل روایت ہے اور کثرتِ طرق سے بھی ثابت نہیں ہے۔ اس کے بالمقابل حضورؐ کا فعل عند الخفض اور عند الرفع دونوں صورتوں کے اندر تکبیرات انتقالیہ کے ثبوت میں موجود ہے اور تواتر سند کے ساتھ موجود ہے۔ اس لئے حضرت عبدالرحمٰن ابن ابزیؓ کی تنہا روایت جو کہ مجمل ہے وہ تواتر سند کے ساتھ ثابت شدہ تفصیلی روایت کے مقابلہ میں قابل استدلال نہیں ہوسکتی۔ اور تفصیلی روایت آگے آنے والی ہے

دلیل ۲ کا جواب: حضرت عثمانؓ کا عمل فریق اول

نے پیش کیا تھا کہ حضرت عثمانؓ عند الخفض تکبیر نہیں کہا کرتے تھے، تو اوجز المسالک ص ۱/۲۱۳، امانی الاحبار ص ۳/۱۹۶، کے اندر اس کا جواب دیا گیا ہے کہ حضرت عثمان غائت درجہ کے شرمیلے تھے۔ وہ اپنے شرم کی وجہ سے عند الخفض تکبیر میں اپنی آواز کو مبالغہ کے ساتھ بلند نہیں کر پاتے تھے۔ تو پیچھے کے لوگوں کو یہ محسوس ہوتا تھا کہ حضرت عثمان عند الخفض تکبیر نہیں کہا کرتے تھے۔ تو معلوم ہوا درحقیقت تکبیر کہا کرتے تھے۔ اسلئے حضرت عثمان کے عمل کے ذریعہ سے عدم جواز تکبیر پر استدلال درست نہیں ہو سکتا ہے۔

مثبتین تکبیر عند الخفض و عند الرفع کے دلائل

ان کی طرف سے تین دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل (۱) ص ۱۳۰ وذھبوا فی ذالک ماتواترت بہ الآثار سے تقریبًا پچیس سطروں کے اندر احادیث متواترہ کے ساتھ دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ کثیر تعداد کے صحابہ کرامؓ سے تواتر کے ساتھ حضورؐ کا عمل ثابت ہے کہ آپ ہر انتقال کے وقت میں تکبیر کہا کرتے تھے چاہے عند الخفض ہو یا عند الرفع اور اسی طرح حضرت عثمانؓ کو مستثنیٰ کر کے خلفائے راشدین سے بھی ثابت ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چھ صحابی سے چودہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱) حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ وہ فرماتے ہیں کہ میں نے حضورؐ اور ابو بکرؓ اور حضرت عمرؓ کو دیکھا ہے کہ یہ سب حضرات ہر ارکان انتقالیہ کے وقت میں تکبیر کہا کرتے تھے چاہے عند الرفع ہو یا عند الخفض۔

صحابی (۲) حضرت ابومسعود بدری انصاریؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ انہوں نے لوگوں کو نماز پڑھائی۔ اور ہر رکعت کے اندر عند الخفض اور عند الرفع تکبیر کہا اور فرمایا کہ میں نے حضورؐ کو اسی طرح نماز پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔

صحابی (۳) حضرت عبداللہ ابن عباسؓ ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ اور ان کے ساتھ حضرت ابوہریرہؓ بھی شامل ہیں۔ وہ فرماتے ہیں کہ عند الرفع و عند الخفض دونوں صورتوں میں تکبیر کہنا سنت ہے۔

صحابی (۴) حضرت ابوموسیٰ اشعریؓ ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ یہ فرماتے ہیں کہ ہم نے نبی کریمؐ کے ساتھ نماز ادا کی ہے۔ اور آپؐ عند الخفض اور عند الرفع دونوں صورتوں میں تکبیر کہا کرتے تھے۔ اور اس زمانہ میں تکبیرات انتقالیہ پر عمل نہیں ہو رہا ہے۔ یہ اس لئے کہ یا تو ہم حضورؐ کے عمل کو بھول گئے یا ہم جان بوجھ کر ترک کر رہے ہیں جو کسی طرح مناسب نہیں ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہر انتقال کے وقت تکبیر مسنون ہے۔

صحابی (۵) حضرت انسؓ ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ یہ فرماتے ہیں کہ بنی کریمؐ اور حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ مکمل تکبیر کہا کرتے تھے۔ اور سجدہ کے وقت میں اور قومہ کے وقت، غرض ہر انتقال کے وقت میں تکبیر کہا کرتے تھے۔

صحابی (۶) حضرت ابوہریرہؓ ہیں۔ ان کی روایت پانچ سندوں کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت کا ماحصل بھی یہی ہے کہ حضور عند الخفض و عند الرفع تکبیر کہا کرتے تھے۔

ص ۱۳۱ س ۲ فکانت ھٰذہ الآثار المرویۃ عن رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم ۔ سے ایک سطر کے اندر نتیجہ مرتب فرمارہے ہیں۔ کہ مذکورہ تمام صحابہ کرام کی روایات عند الخفض وعند الرفع دونوں صورتوں میں ثبوت تکبیرات کے سلسلہ میں تواتر کے ساتھ ثابت ہیں۔ اسلئے حضرت عبدالرحمٰن ابن ابزیٰؓ کی روایت کے مقابلہ میں ان کو ترجیح حاصل ہوگی۔ لہٰذا یہ بات مسلّم ہوگی کہ عند الخفض بھی تکبیر مسنون ہوگی

دلیل (۲)

زمانۂ نبوت کے بعد حضرات خلفائے راشدین اور تمام صحابۂ کرام کا اجماع ہے کہ ان سب حضرات کا عمل ہر ارکان انتقالیہ کے وقت میں تکبیر کہنے پر ہے چاہے عند الخفض ہو یا عند الرفع ۔ اور حضرات صحابۂ کرام کا یہ عمل تواتر کیساتھ ہمارے زمانہ تک ثابت ہے۔

صاحب کتاب نے خاص طور پر حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کا عمل نقل فرمایا ہے۔ اور ان حضرات کے عمل پر کسی نے نکیر نہیں کیا ہے۔ تو یہ اس بات پر دلیل ہے کہ تمام صحابۂ کرام کا اس پر اجماع ہے۔

دلیل ۳: نظرِ طحاوی

ص ۱۳۱ س ۱ ثم النظر یشھد لہ ایضًا۔ سے آخر باب تک عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ جو لوگ عند الخفض تکبیر کو ناجائز کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک بوقتِ تکبیر تحریمہ اور ارکان انتقالیہ میں عند الرفع یعنی رکوع سے قومہ کی طرف اور سجدہ سے قیام کی طرف اور قعدہ سے قیام کی طرف انتقال کے وقت میں تکبیر کو مشروع کہتے ہیں تو ہم نے ان ارکان کے اندر جواز تکبیر کی علت پر غور کیا کہ ان کے اندر علت کیا ہے تو ہمیں معلوم ہوا کہ ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف تغیر اور انتقال

یہی جواز تکبیر کی علت ہے۔ اور ان ارکان انتقالیہ کی تکبیر پر علماء کا اجماع بھی ہے۔ اور عند الخفض یعنی قیام سے رکوع کی طرف اور قومہ سے سجدہ کی طرف جاتے وقت جو تکبیر کہی جاتی ہے اسکی علت بھی تغیر احوال، اور انتقالِ احوال ہے۔ تو نظر و فکر کا تقاضا یہی ہوگا کہ عند الرفع جس علت کی بناء پر تکبیر مشروع ہے وہی علت عند الخفض میں بھی پائی جاتی ہے۔ اس لئے عند الخفض بھی تکبیر کی مشروعیت مسلم ہوگی یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

باب التکبیر للرکوع والتکبیر للسجود والرفع من الرکوع هل مع ذالک رفع ام لا

بوقتِ تکبیر تحریمہ رفع یدین کے جواز پر علماء کرام کا اتفاق ہے کہ اور طحاوی شریف مطبع آصفیہ ص۱۱۵ج۱ میں اس کی تفصیلی بحث گذر چکی ہے۔ اب یہاں معرکۃ الآراء مسئلہ یہ ہے کہ بوقت تکبیر رکوع اور تکبیر سجود، اور تکبیر قیام رفع یدین جائز ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں یہ باب باندھا ہے۔ اور اس میں مثبتین کی طرف سے اپنی دلیل میں پانچ صحابہ کی روایات۔ اور منکرین کی طرف سے غیر مرتب طور پر دلیل پیش کریں گے۔

اب ہم اس باب کے مسائل کو سمجھنے کے لئے ترتیب یہ قائم کریں گے: اولاً ائمہ کے مذاہب۔ ثانیاً مثبتین رفع یدین کے دلائل۔ ثالثاً منکرین رفع یدین کی طرف سے دو دلیلیں۔ رابعاً مثبتین رفع یدین کی طرف سے ایک اشکال۔ اور ان کے دلائل میں سے حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ ابن عمرؓ۔ حضرت وائل ابن حجرؓ کی روایت کے جوابات۔ اور ان پر اشکالات و جوابات۔ خامساً منکرین

رفع یدین کی تیسری دلیل حضرت عمرؓ کے عمل سے ۔ سادساً حضرت ابوہریرہؓ کی روایت کا جواب ۔ سابعاً ۔ حضرت انسؓ کی بے جوڑ روایت کا جواب اور اس پر اشکال و جواب ۔ ثامناً حضرت ابوحمید ساعدیؓ کی روایت کا جواب ۔ تاسعاً منکرین رفع یدین کی طرف سے نظر طحاوی قائم کرکے باب ختم کیا جاتے گا ۔

اب سنو تفصیل

مذکورہ ارکان انتقالیہ کے وقت رفع یدین جائز ہے یا نہیں ؟

اس سلسلہ میں اوجز المسالک صہ ۲۰۳ ج ۱ ، فتح الملہم صہ ۱۱ ج ۲ ، نووی صہ ۱۶۸ ج ۱ ، بذل المجہود صہ ۲ ج ۲ ، بدایۃ المجتہد صہ ۱۳۳ ج ۱ ، نیل الاوطار صہ ۶۹ ج ۲ ، معارف السنن صہ ۴۵۳ ج ۲ ، امانی الاحبار صہ ۱۹۰ ج ۳ صہ ۱۹۲ ج ۳ میں دو مذاہب نقل کئے گئے ہیں ۔

مذہب (۱) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ ، حضرت ابوہریرہؓ حضرت عبداللہ ابن عباسؓ ، حضرت عبداللہ ابن زبیرؓ ۔ اور امام شافعیؒ ، امام احمد ابن حنبلؒ ، عطاء ابن رباحؒ ، امام مجاہد بن جبیر ، طاؤس ابن کیسانؒ ، سالم بن عبداللہؒ کے نزدیک بوقت تکبیر رکوع اور تکبیر سجود رفع یدین لازم ہے ۔ نیز امام شافعیؒ کے نزدیک قعدہ سے قیام کی طرف انتقال کیوقت بھی رفع یدین لازم ہے ۔ یہی لوگ کتاب کے اندر مطبع آصفیہ صہ ۱۳۲ ج ۱ قال ابوجعفر فذھب قوم الی ھذہ الآثار فاوجبوا الرفع الخ کے مصداق ہیں ۔

مذہب (۲) خلفائے راشدین اور عشرہ مبشرہ حضرت عبداللہ ابن مسعود ۔ نیز امام ابوحنیفہؒ ۔ ابراہیم نخعیؒ ، سفیان ثوریؒ ، عبدالرحمن ابن ابی لیلےؒ ، عاصم بن کلیبؒ ۔ اور اکثر فقہاء کرام کے نزدیک تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی کہیں بھی رفع یدین جائز نہیں ہے ۔ یہی لوگ کتاب کے اندر

۱۳۲ وخالفہم فی ذالک آخرون کے مصداق ہیں۔
۵۱۵

ائمہ کے دلائل

مثبتین رفع یدین کی دلیل باب کے شروع میں احادیث شریفہ ہیں جس سے تکبیر انتقالیہ کے وقت رفع یدین کا ثبوت ہوتا ہے۔ اور ثبوت رفع یدین کے مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے چھ صحابی سے گیارہ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی (۱) حضرت علیؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ۔ ان کی روایت میں چار مرتبہ رفع یدین کا ثبوت ہوتا ہے۔ (۱) بوقت تکبیر تحریمہ۔ (۲) تکبیر رکوع۔ (۳) بوقت تکبیر سجود۔ (۴) بوقت تکبیر قیام من السجود۔

صحابی (۲) حضرت عبداللہ ابن عمرؓ ہیں۔ ان کی روایت چار سندوں کے ساتھ ہے۔ انکی روایت میں بوقت تکبیر قیام رفع یدین کا ثبوت نہیں ہے۔ اور لقبیہ کا ثبوت ہے۔

صحابی ۳ ابو حمید ساعدیؓ کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ ان کی روایت میں حضرت علیؓ کی روایت کی طرح چار مرتبہ رفع یدین کا ثبوت ہے۔ اور ان کی روایت بلفظہٖ مطبع آصفیہ صـ۱۱۵ پر گذر چکی ہے۔ نیز وہاں پر ان کی روایت کا ترجمہ بھی کر دیا گیا ہے۔

صحابی ۴ حضرت وائل ابن حجرؓ ہیں۔ ان کی روایت دو سندوں کے ساتھ ہے۔ ان کی روایت میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کی طرح تین مرتبہ رفع یدین ثابت ہے۔ نیز ان کی روایت صـ۱۱۶ پر بلفظہٖ گذر چکی ہے۔

صحابی ۵ حضرت مالک بن حویرث رضؓ کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت بھی ص۱۱۶ پر بلفظہ گذر چکی ہے۔

صحابی ۶ حضرت ابو ہریرہؓ ہیں۔ ان کی روایت ایک سند کے ساتھ ہے۔ اور ان کی روایت میں حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کی طرح تین مرتبہ رفع یدین ثابت ہے۔ تو ان تمام صحابہ کرام کی روایات صحیح سندوں کے ساتھ تواتر کے ساتھ رفع یدین کے ثبوت پر واضح ہیں۔ اس لئے تکبیر تحریمہ کے علاوہ مذکورہ تکبیرات انتقالیہ کے وقت بھی رفع یدین واجب ہوگا۔

منکرین رفع یدین کے دلائل

ان کی طرف سے پانچ دلیلیں پیش کی جاتی ہیں۔

دلیل ۱ ص۱۳۲ واحتجوا فی ذالک بما حدثنا ابو بکرۃ سے تقریباً ساڑھے آٹھ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ حضورؐ بوقت تکبیر تحریمہ رفع یدین فرماتے تھے۔ اس کے بعد پوری نماز میں رفع یدین کا اعادہ نہیں فرماتے تھے۔

تو اس روایت سے واضح ہوتا ہے کہ تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی کسی موقع پر رفع یدین کا ثبوت نہیں ہے۔ اس مضمون کی روایت کو صاحب کتاب نے دو صحابی سے پانچ سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

صحابی ۱ حضرت براء ابن عازبؓ سے تین سندوں کے ساتھ۔

صحابی ۲ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے دو سندوں کیساتھ۔

دلیل ۲

ص ۱۳۲ س ۱۲ حدثنا ابوبکرۃ قال ثنا مؤمل الخ سے تقریباً ۵ سطروں کے اندر پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت مغیرہ ابن مقسمؒ نے حضرت ابراہیم نخعیؒ سے یہ فرمایا تھا کہ حضرت وائل ابن حجرؓ نے حضورؐ کو تکبیر تحریمہ کے بعد تکبیر رکوع اور تکبیر سجود وغیرہ میں بھی ہاتھ اٹھاتے ہوئے دیکھا ہے تو حضرت ابراہیم نخعیؒ نے جواب دیا کہ اگر حضرت وائل ابن حجرؓ نے حضورؐ کو رفع یدین کرتے ہوئے ایک مرتبہ دیکھا ہے تو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے حضورؐ کو رفع یدین کرتے ہوئے پچاس مرتبہ دیکھا ہے۔ نیز حضرت عمرو ابن مرہ فرماتے ہیں کہ میں مقام حضرموت میں داخل ہوا تو علقمہ ابن وائل سے یہ حدیث شریف بیان کرتے ہوئے سنا۔ جسکے اندر رفع یدین کا تذکرہ ہے۔ تو میں نے یہ حدیث شریف سن کر حضرت ابراہیم نخعیؒ کے پاس آکر ذکر کیا تو حضرت ابراہیم نخعیؒ نے غضبناک ہوکر فرمایا کہ کیا حضرت وائل ابن حجرؓ نے حضورؐ کو رفع یدین کرتے ہوئے دیکھا۔ اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ و دیگر صحابہؓ نے نہیں دیکھا ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ حضرت وائل ابن حجرؓ نے ۹ھ میں اسلام قبول فرمایا ہے۔ اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ نے نبوت کے پہلے سال اسلام قبول فرمایا ہے۔ نیز حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ دسویں مسلمان ہیں۔ اس اعتبار سے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کے اسلام کے بائیس سال بعد حضرت وائل ابن حجرؓ نے اسلام قبول فرمایا ہے۔ اور پورا دور نبوت حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی آنکھوں کے سامنے گذرا ہے۔ اس لئے حضورؐ کی مزاج شناسی اور حضورؐ کے افعال واقوال پر حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کو جتنی واقفیت ہوسکتی ہے۔ اس کا عشر عشیر بھی حضرت وائل ابن حجرؓ کو نہیں ہوسکتی۔ اس لئے یہ بات مسلم ہوگی کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت اور حضرت

ابراہیم نخعیؒ کا جواب ہی قابلِ استدلال ہوسکتا ہے۔ صاحبِ کتاب نے اس مضمون کی روایت کو دو سندوں کے ساتھ نقل فرمایا ہے۔

سند (۱) حضرت ابراہیم نخعیؒ کے مغیرہ ابن مقسم کو جواب دینے کے سلسلے میں ہے۔

سند (۲) حضرت ابراہیم نخعیؒ کے عمرو ابن مرہ کو جواب دینے کے سلسلے میں ہے۔

ص ۱۳۲ س ۱۷ فکان ھذا مما احتج بہ اھل ھذا القول سے آدھی سطر کے اندر یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ مذکورہ روایات سے حضورؐ کا تکبیرِ تحریمہ کے بعد پھر کسی جگہ رفع یدین نہ کرنے کے سلسلہ میں واضح ہے۔

اشکال ص ۱۳۲ س ۱۸ فکان من حجتنا لفہم علیہم فی ذالک سے ایک سطر کے اندر مثبتین رفع یدین کی جانب سے یہ اشکال کیا جاتا ہے کہ اثباتِ رفعِ یدین کے سلسلہ میں متواتر سندوں کے ساتھ ہم نے جو روایتیں پیش کی ہیں وہ اپنی صحت اور استقامت کی وجہ سے بہت قوی اور مضبوط ہیں اس لئے ہمارا دعویٰ تمہارے دعویٰ کے مقابلہ میں زیادہ اولیٰ اور بہتر ہوگا۔

جواب ص ۱۳۲ س ۱۹ فکان من الحجۃ علیہم فی ذالک ماسنبینہ انشاء اللہ تعالیٰ۔ یہاں سے مثبتین رفع یدین کی تمام روایات کے ایک ایک کرکے جواب دیتے جارہے ہیں

نوٹ جواب سے قبل اس بات کی صراحت ضروری ہے کہ ص ۱۳۲ س ۱۷ تا ص ۱۳۲ س ۲۹ کے اندر تین مرتبہ فکان کا لفظ آیا ہے ہر ایک کی حیثیت الگ الگ ہے۔

فکان ۱ سے منکرین رفع یدین کی دلیل کو موجّہ کیا گیا ہے۔

فکان ۲ کے ذریعہ سے مثبتین رفع یدین کی طرف سے اشکال پیش کیا گیا ہے۔

فکان ۳ کے ذریعہ سے منکرین رفع یدین کی جانب سے جواب دینا شروع کردیا۔ اب سنو جوابات۔

حضرت علیؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۳۶ س ۲۰ اما ما روی فی ذالک من علی عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سے ساڑھے نو سطروں کے اندر حضرت علیؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ مثبتین رفع یدین نے ماقبل میں باب کے شروع میں رفع یدین کے ثبوت میں حضرت علیؓ کی روایت حضرت عبدالرحمٰن ابن ابی الزنادؒ کے طریق سے پیش کی ہے۔ حالانکہ حضرت علیؓ کی دوسری روایت بھی ہے جو یہاں پر حضرت عاصم بن کلیبؒ کے طریق سے ثابت ہے۔ اس روایت کے اندر مصرح ہے کہ حضرت علی تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی پوری نماز کے اندر کہیں بھی رفع یدین نہیں فرماتے تھے۔ تو اب حضرت علیؓ کی روایت جس کو حضرت عبدالرحمٰن ابن ابی الزنادؒ نے نقل کیا ہے۔ اور حضرت علیؓ کا عمل جس کو عاصم بن کلیب نے نقل کیا ہے۔ دونوں کے درمیان تعارض لازم ہو چکا ہے۔ اس لئے غور وفکر کرنے کی ضرورت ہے۔ تو ہم نے غور کرکے دیکھا ہے کہ حضرت عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی روایت تین احتمال رکھتی ہے۔

احتمال (۱) عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی روایت ضعیف اور سقیم ہے اس لئے کہ عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد متکلم فیہ راوی ہیں۔ تو ان کی روایت سے استدلال کرنا مثبتین رفع یدین کے لئے کیسے درست ہو سکتا ہے۔؟

احتمال (۲) عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی روایت میں درحقیقت رفع یدین کا ذکر ہی نہیں ہے۔ کیونکہ اس روایت کا مدار عبداللہ بن الفضل پر ہے۔ اور عبداللہ بن الفضل کے دو شاگرد ہیں

شاگرد (۱) حضرت موسیٰ ابن عقبہؒ ہیں۔ اور موسیٰ ابن عقبہؒ سے عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد نے نقل کیا ہے۔

شاگرد (۲) حضرت عبدالعزیز بن ابی سلمہؒ ہیں۔ ان سے عبداللہ بن صالح اور وہبی نے نقل کیا ہے۔ اور عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی سند کے اندر رفع یدین کا ذکر ہے اور عبداللہ بن صالح وغیرہ کی روایت میں رفع یدین کا ذکر نہیں ہے اور عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کا متکلم فیہ ہونا مسلّم ہے۔ اور عبداللہ بن صالحؒ وغیرہ متکلم فیہ نہیں ہیں اسلئے تسلیم کرنا ہوگا کہ عبداللہ بن صالحؒ وغیرہ کی روایت محفوظ اور مقبول ہوگی۔ اور عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی روایت خطا اور شاذ کے درجہ میں ہوگی۔ لہٰذا اس تقریر سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی روایت سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا۔

احتمال (۳) یہ ہے کہ عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی روایت کو اگر صحیح بھی مان لیا جائے جس کے اندر انہوں نے زیادتی کی ہے تو اس صورت میں ان کی روایت کا منسوخ ہونا مسلم ہوگا۔ اس لئے کہ حضرت علیؓ کا عمل اس کے خلاف ہے۔ اور جب راوی کا عمل روایت کے خلاف ہو تو روایت ساقط الاعتبار ہو جاتی ہے کیونکہ خلاف عمل اس بات پر دلیل ہوتا ہے کہ راوی کے نزدیک روایت کا منسوخ ہو جانا متحقق ہو چکا ہے۔ اور یہاں پر ایسا ہی ہوا ہے کیونکہ یہ ممکن نہیں ہو سکتا ہے کہ حضرت علیؓ حضورؐ کو رفع یدین

کرتے ہوئے دیکھ لیں پھر وہ حضورؐ کے بعد رفع یدین ترک کردیں۔
لہٰذا عبدالرحمٰن ابن ابی الزناد کی روایت کو اگر صحیح بھی مان لیا جائے تو اس کا منسوخ ہونا مسلم ہوگا۔ اس سے استدلال مسلم نہیں ہوگا۔

حضرت عبداللہ ابن عمرؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۳۲ س ۲۹ واما حدیث بن عمرؓ فانہ قد روی عنہ
سے تقریباً چار سطروں کے اندر حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ابن عمرؓ سے روایت کے خلاف عمل ثابت ہے۔ چنانچہ حضرت امام مجاہدؒ فرماتے ہیں کہ میں نے ابن عمرؓ کے پیچھے نماز ادا کی تو حضرت ابن عمرؓ نے تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی کسی موقع پر رفع یدین نہیں کیا ہے۔ اور حضرت ابن عمرؓ کا رفع یدین نہ کرنا اس وقت تک ممکن نہیں ہوسکتا ہے جب تک کہ ان کے نزدیک روایت کے منسوخ ہونے پر کوئی دلیل نہ ہو اس لئے یہ بات مسلم ہوگی کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت منسوخ ہوچکی ہے۔ اسی وجہ سے انہوں نے روایت کے خلاف عمل کیا ہے۔

اشکال

ص ۱۳۳ س ۴ فان قال قائل ھذا حدیث منکر۔ اس عبارت سے اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اشکال کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا عمل جس میں رفع یدین کا انکار موجود ہے وہ روایت منکر ہے۔

جواب

ص ۱۳۳ س ۵ قیل لہ وما ذالک علی ذالک فلن تجد الیٰ ذالک سبیلاً۔ اس عبارت سے جواب دیا ہے کہ۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ تم نے جو امام مجاہدؒ کی روایت پر جرح کی ہے اور اس کو منکر کہا ہے اس پر تمہارے لئے دلیل کیا ہے؟

اگر تم سے اس بات کی دلیل مانگی جائے کہ یہ حدیث شریف کیسے منکر ہے؟ تو تمہارے لئے کوئی مفر نہیں ہوگا اس لئے کہ یہ جرح مجرد ہے جو بلا دلیل کے الزام ہے اسی لئے تمہارا اشکال قابل توجہ نہیں ہوگا۔

اشکال

ص ۱۳۳ س ۵ فان قال فان طاؤسا قد ذکر انہ رای ابن عمرؓ سے ایک سطر کے اندر اشکال پیش کیا جاتا ہے۔ اشکال کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت طاؤس ابن کیسانؒ فرماتے ہیں کہ انہوں نے حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کو تکبیر رکوع اور تکبیر سجود کے وقت بھی رفع یدین کرتے ہوتے دیکھا ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عمرؓ کا عمل ان کی روایت کے موافق ہے۔ اس لئے ان کی روایت کو منسوخ نہیں کہا جاسکتا ہے

جواب

ص ۱۳۳ س ۶ قیل لھم فقد ذکر ذالک طاؤس وقد خالفہ مجاھدؒ سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ امام طاؤسؒ نے رفع یدین کے سلسلہ میں حضرت ابن عمرؓ کا عمل ضرور ذکر کیا ہے اور امام مجاہد ابن جبیرؒ نے حضرت ابن عمرؓ کے عمل کو نقل کرنے میں امام طاؤس کی مخالفت کی ہے۔ اور یہ دونوں حفاظ حدیث میں سے ہیں۔ ایک کی روایت کو دوسرے کی روایت پر بلا کسی دلیل اور وجہ ترجیح کے ترجیح نہیں دی جاسکتی۔ اور یہ بات ممکن ہے کہ حضرت امام طاؤس کی روایت مقدم ہو اور امام مجاہدؒ کی روایت مؤخر ہو۔

تو حضرت ابن عمرؓ نے روایت کے منسوخ ہونے کے تحقق اور ثبوت سے پہلے رفع یدین فرمایا تھا۔ اور امام طاؤسؒ نے اس کو دیکھ کر روایت کر دیا تھا۔ نسخ کے تحقق کے بعد حضرت ابن عمرؓ نے

رفع یدین کا عمل ترک فرما دیا تھا۔ تو حضرت امام مجاہدؒ نے نسخ کے تحقق کے بعد حضرت ابن عمرؓ کے پیچھے نماز ادا فرمائی تھی جس میں حضرت ابن عمرؓ نے تکبیر اولیٰ کے علاوہ کہیں بھی رفع یدین نہیں فرمایا تھا۔ اس لئے یہ بات مسلّم ہو گی کہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت منسوخ ہے۔ اور ان کا عمل جس کو امام مجاہدؒ نے نقل فرمایا ہے وہ نسخ پر دلیل ہے۔ لہٰذا امام طاؤس کی روایت کے مقابلہ میں مجاہدؒ کی روایت کو ترجیح حاصل ہو گی۔

حضرت وائل بن حجرؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۳۳ س ۸ واما حدیث وائل فقد زادہ ابراھیم بما ذکر عن عبد اللہ انہ لم یکن رای النبی صلی اللہ علیہ وسلم فعل الخ سے تقریباً چار سطروں کے اندر جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت وائل ابن حجر کی روایت کے مخالف حضرت ابراہیم نخعیؒ نے حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ کی روایت کو نقل فرمایا ہے۔ اب ان دونوں صحابی کی روایات میں سے کس کو ترجیح دی جائے۔ اس کے لئے وجہ ترجیح تلاش کرنے کی ضرورت ہے۔ چنانچہ دلائل وشواہد سے یہ بات مسلّم ہے کہ حضرت وائل ابن حجرؓ نے ۹ھ کے اواخر میں اسلام قبول فرمایا ہے اور حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ نے نبوت کے پہلے سال اسلام قبول فرمایا ہے۔ یعنی حضرت وائل ابن حجرؓ سے بائیس سال پہلے اسلام قبول فرمایا ہے اور دین اسلام کے دسویں مسلمان ہیں۔ اور حضورؐ کے مزاج، افعال واقوال کی شناسی میں بہت زیادہ تجربہ کار تھے۔ نیز حضورؐ کے قریب رہا کرتے تھے تو ان وجوہات کی بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ حضورؐ کے افعال شناسی میں حضرت عبد اللہ ابن مسعودؓ حضرت وائل بن حجرؓ کے مقابلہ میں بہت

فائق تھے۔ اس لئے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت کو ترجیح حاصل ہوگی۔ نیز حضرت انسؓ فرماتے ہیں کہ حضورؐ کا ہمیشہ منشاء یہی رہا ہے کہ مہاجرین اولین اور قدیم الاسلام انصار حضورؐ کے قریب رہا کریں۔ تاکہ حضور کے اقوال و افعال دیکھ کر یاد کر لیا کریں اور لوگوں کو بتلایا کریں۔

اس لئے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت کے مقابلہ میں حضرت وائل ابن حجرؓ کی روایت قابل استدلال نہیں ہوگی۔

لوٹ حضرت وائل ابن حجرؓ کی روایت کا جواب دینے میں صاحب کتاب دو مرتبہ قال ابوجعفر کا لفظ لائے ہیں

نمبر (۱) ص ۱۳۳ س ۱۲ قال ابوجعفر وقال لیلینی منکم سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر لاتے ہیں۔

نمبر (۲) ص ۱۳۳ س ۱۷ قال ابوجعفر فعبد اللہ سے تقریباً دو سطروں کے اندر لائے ہیں۔

پہلا قال ابوجعفر کا مقصد یہ ہے کہ مذکورہ جواب کے اندر یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ منشاء رسول کریمؐ یہی رہا ہے کہ حضرات مہاجرین اور قدیم الاسلام انصار آپؐ کے قریب رہ کر آپؐ کے اقوال و افعال کو یاد کر لیا کریں۔ اس دعویٰ کو مدلل کرنے کے لئے قال ابوجعفر کے تحت حضرت ابومسعود انصاریؓ، ابی ابن کعبؓ سے اس مضمون کی روایت نقل فرمائی ہے

دوسرا قال ابوجعفر کا مقصد یہ ہے کہ ماقبل میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ صحابہؓ کرام میں سے کچھ لوگ نبی کریمؐ کے قریب رہا کرتے تھے۔ نیز نماز میں بھی آگے رہا کرتے تھے تاکہ نماز کے اندر فعل رسولؐ کو خوب اچھی طرح جان لیں کہ وہ کس طرح ہے اور لوگوں سے جا کر بیان کر دیا کریں۔

حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ انھیں قریب رہنے والوں میں سے تھے

اور حضرت وائل ابن حجرؓ اعراب صحابہ میں سے تھے۔ جو حضورؐ سے نماز کے اندر اکابر صحابہ کے مقابلہ میں دور رہا کرتے تھے۔ اس لئے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت حضرت وائل ابن حجرؓ کی روایت کے مقابلہ میں زیادہ اولیٰ اور قابل استدلال ہوگی۔

اشکال

ص۱۳۳ س۱۹ فان قالوا ما ذکرتموہ الخ اس عبارت سے یہ اشکال پیش کیا جاتا ہے کہ تم نے جو حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت ابراہیم نخعیؒ سے نقل کی ہے وہ روایت متصل السند نہیں ہے اس لئے کہ حضرت امام ابراہیم نخعیؒ کی پیدائش ایک قول کے مطابق ۳۸ھ اور ایک قول کے مطابق ۵۰ھ میں ہوئی ہے اور حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی وفات ۳۲ھ میں ہوئی ہے۔ اس لئے حضرت وائل ابن حجرؓ کی متصل روایت کے مقابلہ میں اس کو ترجیح نہیں ہوگی اور نہ وہ قابل استدلال ہوسکتی ہے۔

جواب

اس کے دو جواب دیئے جاتے ہیں

جواب (۱)

ص۱۳۳ س۱۹ قیل لهم کان ابراهیم اذا ارسل عن عبداللہ سے ساڑھے چار سطروں کے اندر دیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ حضرت ابراہیم نخعیؒ جو روایت حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے مرسلاً نقل کرتے ہیں وہ سب درحقیقت صحیح اور متصل السند اور متواتر ہوا کرتی ہیں بلکہ ان روایات کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوتی ہیں جن کو متصل ذکر کرتے ہیں۔ چنانچہ ایک دفعہ حضرت امام سلیمان بن مہران الاعمشؒ نے حضرت ابراہیم نخعیؒ سے کہا کہ آپ مجھ سے سند کے ساتھ حدیث بیان کیا کریں مرسل نہ بیان کیا کریں

توحضرت ابراھیم نخعیؒ نے جواب دیا کہ میں اس وقت تک قال عبداللہ نہیں کہتا ہوں جب تک کہ حفاظ حدیث میں سے ایک بڑی جماعت نے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ سے میرے سامنے حدیث نہ بیان کی ہو۔

اور جب میں حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت کو متصل بیان کرتا ہوں اور یہ کہہ دیتا ہوں کہ حدثنی فلان عن عبداللہ تو یہ اس بات کی دلیل ہوتی ہے کہ اسی ایک آدمی نے مجھے حضرت ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے اس لئے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ میری مرسل روایت حضرت ابن مسعودؓ سے متصل کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوا کرتی ہے۔ چنانچہ صاحب کتاب قال ابوجعفر سے ایک سطر کے اندر نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ مذکورہ تقریر سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت جس کو حضرت ابراہیم نخعیؒ نقل فرماتے ہیں۔ وہ اگر مرسل ہے تو متصل کے مقابلہ میں زیادہ قوی ہوا کرے گی۔ اس لئے مذکورہ روایت مرسل ہونے کی وجہ سے آپکا اشکال قابل توجہ نہیں ہوگا۔

جواب (۲) ص۱۳۳ س۲۴ ومع ذالک فقد رویناہ متصلاً سے تقریباً ڈھائی سطروں کے اندر دیا جاتا ہے

جواب کا ماحصل یہ ہے کہ ماقبل میں ص۱۳۲ س۱۰ حدثنا ابن ابی داؤد قال حدثنا نعیم ابن حماد قال حدثنا وکیع عن سفیان عن عاصم بن کلیب عن عبدالرحمٰن بن الاسود عن علقمہ عن عبداللہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی سند سے حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کی روایت مفصل اور مرفوعاً گذری ہے۔

اور ایسا ہی حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ کا عمل بھی ہر نماز کے اندر رہا ہے کہ جس طرح حضور تکبیر اولیٰ کے علاوہ باقی کسی جگہ رفع یدین نہیں کیا کرتے تھے۔ اسی طرح حضرت عبداللہ ابن مسعودؓ بھی رفع یدین نہیں کیا کرتے تھے۔ چنانچہ اس حدیث شریف کو جس میں حضرت عبداللہ

ابن مسعودؓ کا عمل ہے۔ امام ابراہیم نخعیؒ نے مرسل نقل کیا ہے۔ لہٰذا حضرت امام ابراہیم نخعیؒ کے ارسال پر کوئی اشکال نہ ہونا چاہئے۔

منکرین رفع یدین کی دلیل (۳)

ص ۱۳۲ س ۲۶ وقد روی مثل ذالک ایضاً عن عمر ابن الخطاب الخ سے تقریباً تین سطروں کے اندر حضرت عمرؓ کا عمل پیش کیا جاتا ہے کہ حضرت عمرؓ تکبیر اولیٰ کے علاوہ باقی کسی جگہ رفع یدین نہیں کیا کرتے تھے۔ نیز امام زبیر ابن عدی فرماتے ہیں کہ میں نے حضرت امام ابراہیم نخعیؒ اور امام عامر شعبی کو دیکھا کہ یہ دونوں حضرات بھی صرف تکبیر اولیٰ میں رفع یدین کیا کرتے تھے۔ ص ۱۳۲ س ۲۹ قال ابو جعفر فھذا عمر سے تقریباً پانچ سطروں کے اندر صاحب کتاب حضرت عمرؓ کے عمل پر نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی یہ حدیث شریف صحیح سندوں کے ساتھ ثابت ہے اسلئے کہ اس حدیث کا مدار حسن بن عیاشؒ پر ہے اور ان کے بارے میں امام یحییٰ ابن معینؒ وغیرہ نے ثقہ حجۃ کہا ہے تو معلوم ہوا کہ حضرت عمرؓ کا عمل صحیح سندوں کے ساتھ ثابت ہے۔ لہٰذا حضرت عمرؓ کے بارے میں آپ کی کیا رائے ہے جبکہ حضرت عمرؓ ہمیشہ حضورؐ کے قریب رہا کرتے تھے کہ حضورؐ تکبیر رکوع کے وقت میں رفع یدین کیا کریں اور حضرت عمرؓ کے علاوہ دوسرے لوگوں کو معلوم ہو جائے اور حضرت عمرؓ کو معلوم نہ ہو۔ نیز اگر حضرت عمرؓ کے علاوہ دوسرے لوگوں کو معلوم ہو چکا تھا جو حضرت عمرؓ کے ساتھ رہا کرتے تھے وہ لوگ حضرت عمرؓ کو پیغمبرؐ کے عمل کیخلاف رفع یدین نہ کرتے ہوئے دیکھیں اور حضرت عمرؓ پر نکیر نہ کریں تو یہ ایک محال بات ہے لہٰذا حضرت عمرؓ کا رفع یدین نہ کرنا اور دوسرے صحابہ کرام کا حضرت عمرؓ پر نکیر نہ کرنا اس بات پر دلیل ہے کہ رفع یدین نہ کرنا ہی صحیح ہے اسکے خلاف کرنا کسی کے لئے جائز نہ ہوگا۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۳۴ س ۲ واما ما رواہ عن ابی ھریرۃ من ذالک فانما ھو من حدیث اسمٰعیل بن عیاش عن صالح بن

کیسانؒ سے دو سطروں کے اندر حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ امام اسمٰعیل بن عیاش کی روایات دو قسموں پر ہیں

قسم (۱) ان کی وہ روایات جن کو انہوں نے علماءِ شام سے نقل کیا ہے۔ وہ سب معتبر ہیں۔

قسم (۲) ان کی وہ روایات جن کو انہوں نے علماءِ شام کے علاوہ علماء حجاز وغیرہ سے نقل کیا ہے وہ سب ساقط الاعتبار ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ قیام شام کے زمانہ میں ان کی کتابیں محفوظ تھیں اور حافظہ بھی قوی تھا۔ جب حجاز منتقل ہوئے تو ان کی کتابیں ضائع ہوگئیں اور حافظہ بھی کمزور ہوگیا۔ اس لئے ان کی حجازی روایت مقبول نہیں ہوتی ہے۔ اور زیر بحث حدیث شریف کو انہوں نے صالح ابن کیسانؒ مدنی حجازی سے نقل کیا ہے جو علماءِ شام میں سے نہیں ہیں۔ اور ان کی اس قسم کی روایت کو مثبتین رفع یدین قابل حجت قرار نہیں دیتے ہیں تو اس کو منکرین کے خلاف پیش کرنا کیسے درست ہوسکتا ہے۔

حضرت انسؓ کی روایت کا جواب

ص ۱۳۴ س ۱۶ واما حدیث انسؓ بن مالک سے ایک سطر کے اندر جواب دیا جاتا ہے کہ حضرت انسؓ کی یہ روایت قابل استدلال نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ یہ خطاء پر محمول ہے کہ اس کی سند کے اندر عبدالوہاب ثقفیؒ آیا ہے اور یہ متکلم فیہ راوی ہیں۔ اور اسی روایت کو صرف عبدالوہاب ثقفی مرفوعًا بیان کرتے ہیں۔ حفاظ حدیث اس حدیث شریف کو حضرت انسؓ پر موقوف قرار دیتے ہیں۔ اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے :

جب ضعیف راوی ثقہ راوی کی مخالفت کرے تو ضعیف کی روایت منکر کہلاتی ہے۔ ثقہ کی روایت قبول۔ لہٰذا حدیث منکر کے ذریعہ سے استدلال کیسے درست ہو سکتا ہے۔؟

اشکال اشکال یہ وارد ہوتا ہے کہ طحاوی شریف کے اندر دو مقام میں رفع یدین کی بحث آئی ہے۔

مقام (۱) ص ۱۱۵ باب رفع الیدین فی افتتاح الصلوٰۃ

مقام (۲) ص ۱۳۱ باب التکبیر للرکوع جو زیر بحث باب ہے، تو ان دونوں بابوں میں سے کہیں بھی رفع یدین کے سلسلے میں حضرت انسؓ کی روایت نہیں آئی ہے۔ تو صاحبِ کتاب یہاں پر حضرت انسؓ کی روایت کا جواب کیسے دے رہے ہیں۔

جوابات: اس اشکال کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔ جواب

جواب ۱:- امام طحاوی کے اس جواب کے سیاق وسباق سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے اپنے مسودہ کے اندر حضرت انسؓ کی روایت کو ضرور ذکر کیا ہوگا، بعد میں بوقت تبییض چھوٹ گئی ہوگی۔ یا ناسخین کی طرف سے نقل کرنے میں رہ گئی ہوگی۔

جواب (۲) ہم پورے ذخیرۂ حدیث کا مطالعہ کرکے دیکھتے ہیں تو ہمیں حضرت انسؓ کی مرفوع روایت عبدالوہاب ثقفی کے طریق سے مل جاتی ہے۔ چنانچہ ابن ماجہ شریف مطبوعہ تھانوی ص ۶۲ پر حضرت انسؓ کی حدیث موجود ہے۔ تو صاحب کتاب نے پورے ذخیرۂ حدیث میں سے حضرت انسؓ کی روایت کا جواب دیا ہے۔ اس کتاب میں مذکور ہونا کوئی ضروری نہیں ہے۔

حضرت ابو حمید ساعدیؓ کی روایت کا جواب ص ۱۳۴ س ۷ وامّا حدثنا عبدالحمید بن

جعفر فانهم یضعفون عبد الحمید سے تقریباً آٹھ سطروں کے اندر حضرت ابو حمید ساعدیؓ کی روایت کا جواب دیا جاتا ہے۔ جواب کا ماحصل یہ ہے کہ تین وجہوں سے ان کی روایت قابل استدلال نہیں ہو سکتی ہے۔

وجہ (۱) حضرت ابو ساعدیؓ کی روایت میں ایک راوی آیا ہے۔ اس کو حفاظ حدیث ضعیف قرار دیتے ہیں۔ تو ضعیف راوی کی روایت سے کیسے استدلال کرنا درست ہو سکتا ہے؟

وجہ (۲) حضرت محمد ابن عمرو ابن عطائے نے اس حدیث شریف کو حضرت حمید ساعدیؓ سے براہ راست نہیں سنا ہے اور نہ ان صحابہ میں سے کسی سے سنا ہے جن کا تذکرہ اس حدیث میں موجود ہے بلکہ محمد ابن عمرو، اور ابو حمید ساعدیؓ کے درمیان ایک مجہول راوی ہیں جن کو باب صفت الجلوس فی الصلوٰۃ کے تحت ص۱۵۲ میں عطاف ابن خالد نے صراحت سے نقل کیا ہے۔ اس لئے یہ حدیث شریف منقطع ہے۔ اور حدیث منقطع تمہارے نزدیک ساقط الاعتبار رہوتی ہے تو ہمارے خلاف استدلال میں پیش کرنا کیسے درست ہو سکتا ہے؟

وجہ (۳) عبد الحمید ابن جعفر کے متعدد شاگرد ہیں۔ ان میں سے ایک ابو عاصم ہیں اور ایک امام یحییٰ ابن سعید ابن قطان اور ہشیم ابن بشیر وغیرہ ہیں۔ تو ابو حمید ساعدیؓ کی روایت میں اور ابو عاصم کی روایت میں فقالوا جمیعًا صدقت کا لفظ ہے اور دوسروں کی روایت میں یہ لفظ نہیں ہے۔ تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ ابو عاصم کی طرف سے اضافہ ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ جب ثقہ راوی اثقہ کی مخالفت کرے تو ثقہ کی روایت شاذ کہلاتی ہے۔ لہذا ابو عاصم کے طریق سے یہ حدیث شریف شاذ ہے۔ اسی لئے اس سے استدلال

درست نہیں ہو سکتا ہے۔

ص۱۳۴ س۱۱ فما نری کشف ھذہ الاثار سے ایک سطر کے اندر یہ نتیجہ مرتب فرماتے ہیں کہ مذکورہ آثار کی حقیقت اور اس کی سند اور رواۃ سے پردہ اٹھ جانے کے بعد۔ اور اس کی حقیقت پر واقفیت کے بعد ترک رفع یدین کے علاوہ کوئی بات نظر نہیں آتی ہے۔ اس ترک رفع یدین ہی مسلم ہو گا۔

ص۱۳۴ س۱۴ قال ابو جعفر فما اردت بشیٔ من ذالک تضعیف احد فی اھل العلم سے ایک سطر کے اندر صاحب کتاب نے اس بات کو واضح کر دیا ہے کہ مذکورہ روایات کی حقیقتوں کے کھولنے سے میرا ارادہ یہ نہیں ہے کہ اہل علم میں سے کسی کو ضعیف قرار دوں اور نہ میرا یہ مسلک ہے لیکن میں نے صرف اس بات کا ارادہ کیا ہے کہ مثبتین رفع یدین اپنے حق میں جس درجہ کی روایات کو مستدل قرار نہیں دیتے ہیں ان کو منکرین رفع یدین کے خلاف استدلال میں پیش کیا ہے تو یہ کتنے بڑے ظلم کی بات ہے۔ میں نے صرف اسی کا اظہار کرنا چاہا ہے۔

منکرین رفع یدین کی دلیل ۴ نظر طحاوی

ص۱۳۴ س۱۵ واما وجہ ھذا الباب من طریق النظر سے تقریباً ساڑھے چھ سطروں کے اندر عقلی دلیل پیش کی جاتی ہے۔ دلیل کا ماحصل یہ ہے کہ تمام علماء کا اتفاق اس بات پر ہے کہ بوقت تکبیر تحریمہ رفع یدین جائز اور مشروع ہے۔ اور بوقت تکبیر بین السجدتین رفع یدین مشروع نہیں ہے لیکن اختلاف اس بارے میں ہے کہ بوقت تکبیر رکوع اور تکبیر نہوض رفع یدین مشروع ہے یا نہیں تو اس سلسلے میں

دو جماعتیں ہوگئی ہیں۔ ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ تکبیر رکوع وغیرہ میں تکبیر تحریمہ کی طرح رفع یدین کرنے کا حکم ہے۔ اور دوسری جماعت کہتی ہے کہ تکبیر بین السجدتین کی طرح تکبیر رکوع وغیرہ میں رفع یدین مشروع نہیں ہے تو ہم نے غور وخوض کرکے صحیح معنے نکالنے کا ارادہ کیا کہ تکبیر رکوع وغیرہ کو کس کے ساتھ مشابہت ہے۔ تو یہ بات معلوم ہوئی کہ تکبیر تحریمہ صلب صلوٰۃ میں سے ہے اس کے بغیر نماز جائز نہیں ہوتی ہے۔ اور تکبیر بین السجدتین صلب صلوٰۃ میں سے نہیں ہے بلکہ سنت ہے۔ اس کے ترک کرنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے پھر ہم نے دیکھا کہ تکبیر رکوع اور تکبیر نہوض صلب صلوٰۃ میں سے نہیں ہے اور اس کے ترک کرنے کی وجہ سے نماز فاسد نہیں ہوتی ہے تو تکبیر رکوع وغیرہ کو تکبیر بین السجدتین کے ساتھ ہی مشابہت ہے۔ اس لئے یہ بات مسلّم ہوگی کہ جس طرح بوقت تکبیر بین السجدتین رفع یدین مشروع نہیں ہے اسی طرح بوقت تکبیر رکوع وغیرہ میں بھی رفع یدین مشروع نہیں ہونا چاہئے۔ یہی ہمارے علماء ثلثہ کا قول ہے۔

دلیل (۵)

ص ۱۳۴ س ۲۱ ولقد حدثنی ابن ابی داؤد سے تقریباً ایک سطر کے اندر پیش کی جاتی ہے کہ امام ابوبکر ابن عیاش فرماتے ہیں کہ میں نے تکبیر تحریمہ کے علاوہ باقی کسی بھی موقع میں کسی عالم و فقیہ کو رفع یدین کرتے ہوئے نہیں دیکھا ہے۔ لہذا رفع یدین کا عدم جواز ہی مسلّم ہوگا۔

واللہ سبحانہ وتعالیٰ اعلم

وھو الموفق والمعین۔ تم المجلد الاول ویلیہ الثانی ان شاء اللہ تعالیٰ

۲۰ جمادی الثانی سنہ ۱۴۱۱ھ